PIERRE-JEAN LABARRIÈRE

LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL



PIERRE-JEAN LABARRIERE

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Introducción a una lectura



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1979
Primera edición en español, 1985

Traducción de
GUILLERMO HIRATA

Revisada por
JOSÉ MARÍA RIPALDA

Título original
La *Phénoménologie de L'Esprit* de Hegel
Introduction à une lecture

Avda. de la Universidad, 975. 03100 México, D.F.

INTRODUCCIÓN

El presente texto trata de constituir *una introducción a (o en)* la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, así como a (o en) el conjunto del pensamiento y la obra de Hegel. Este libro es el resultado de veinte años de estudio, diez de ellos dedicados a la enseñanza de esta materia. Me animo a escribirlo porque, a mi parecer, puede llenar un vacío en el conjunto de obras dedicadas a este autor en Francia e incluso fuera de ella.

No es que falten comentarios o estudios de valía en este terreno. Tras un eclipse relativo, sobre todo en la Alemania de postguerra, Hegel se ha convertido en uno de los autores más estudiados en todas las Facultades de Filosofía del mundo: aproximadamente ochenta obras originales le son consagradas cada año. Y es fácil adivinar las múltiples razones de lo que no voy a llamar nuevo entusiasmo sino convicción razonada: en la encrucijada de la edad clásica y los tiempos modernos, Hegel ocupa una posición privilegiada; es como una bisagra entre los grandes sistemas del pasado y un pensamiento más preocupado por analizar las condiciones concretas de la realidad "espiritual" —económica, política, cultural, religiosa. Y así, su reaparición, indudablemente deformado aunque no irreconocible, en el marxismo o en las filosofías existencialistas, le asegura una presencia activa y decisiva en el mismo núcleo de las cuestiones más actuales. Añadiré que la dificultad proverbial de su modo de expresarse —debida no tanto a una cierta oscuridad formal cuanto a la radicalidad metafísica con que aborda los problemas más esenciales— hace que su legado, a menudo desfigurado, pueda ser reinventado por nosotros y explotado por cuenta propia. De ahí esa especie de temor reverencial que habitualmente se experimenta ante él, así como la creciente demanda de una vía de acceso verdaderamente transitable hacia esta filosofía. Existe el presentimiento de que ella puede y debe alimentar en el futuro, sin servilismos vanos, una reflexión centrada en todo lo referente a la libertad y a las libertades.

Acabo de hablar de una vía de acceso *verdaderamente* transitable. Quiero decir con ello que sentimos la necesidad de algo así como una guía de lectura que no dudaría en calificar de elemental y que, sin embargo, debería ser fiel a la radicalidad a la que acabo de referirme. Forzado por necesidad profesional a recorrer una gran parte de la bibliografía consagrada cada año a este autor, debo dejar constancia de una realidad: muchos de estos estudios (debería decir la mayor parte) son frutos manifiestamente precoces. Quiero decir que han sido elaborados antes de haber asumido el esfuerzo de "desciframiento"[1] y el prolongado y silencioso trato que requiere un pensamiento de tanta dificultad; de ahí la frecuente impresión de hallarse ante imprecisiones o inexactitudes, cuando no de contrasentidos fundamentales; *una vez que* la imagen, magnificada o combatida, no tiene ya mucho que ver con el original, de poco sirve para quien quiera valerse de esta filosofía cambiante, a la hora de pensar los problemas de nuestro tiempo[2]. Al contrario, lo que tales obras consiguen es levantar una especie de muralla a base de palabras deformantes entre lectores carentes de suficiente información y algo que se ponen a juzgar muchas veces antes incluso de haberlo entendido. Por eso lo que suelo aconsejar a quien me pregunta sobre este punto es: no se moleste usted con los textos *sobre* Hegel; aborde directamente las obras originales.

Este consejo que me ha inspirado la experiencia, debería detenerme en el umbral de estas páginas: ¿es preciso escribir un nuevo libro que a algunos parecerá levantar una nueva muralla en torno al santuario? Debo confesar mi ambición: querría no presentar una interpretación de conjunto de Hegel, como las otras, sino *dejar hablar a un texto*, al de la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel, al igual que cualquier autor, no necesita que nadie reconstruya artificialmente su imagen, suplantando así la que él mismo nos ofrece; pero sí exige —más que ningún otro— que alguien "introduzca" en el centro de su intención y de su sistema, a causa de la profundísima novedad del tipo de pensamiento que maneja. Ahora bien, la *Fenomenología del Espíritu* es precisamente la obra que Hegel concibió para aproximar al nivel de su pensamiento a los oyentes que se apiñaban en sus cursos de Jena. Abramos, pues, la *Fenomenología*: si es cierto que responde, por una parte, a una situación coyun-

tural (el postkantismo y la "Schwärmerei", el romanticismo ambiental...), no lo es menos que las asume tan universalmente, que es capaz de superar los obstáculos que se levantan, también para nosotros, en el camino hacia la filosofía.

Hasta ahora he insistido en la dificultad que entraña esta filosofía y en la necesidad de una guía que nos lleve de la mano hasta ella. Quisiera completar este punto de vista con otra afirmación que, a mi parecer, es igualmente fundamental: Hegel es difícil, pero no intransitable. Requiere, ciertamente, el aprendizaje de una tecnicidad rigurosa, pero podría decirse que no exige ningún saber previo, pues se dirige a la conciencia común, no filosófica, para encaminarla paso a paso hacia el filosofar. La *Fenomenología del Espíritu* es, en este sentido, una obra "elemental"; y de acuerdo con esto pretendo hacer, como dije antes, una presentación "elemental". Me dirijo, por consiguiente, no tanto a los pensadores patentados cuanto a los aprendices de filósofo que desean emprender, sin equipaje ni provisiones, el trayecto que va de la conciencia a la Ciencia. A ellos es a quienes hago la proposición que hacía Hegel mismo: un *itinerario* que, sin ahorrarse la tecnicidad necesaria, no la aborde de frente, como si de un obstáculo se tratara, sino como un auxilio necesario aunque secundario, intentando comprenderla progresivamente. Querría, pues, que estas páginas contribuyeran a "desmitificar" a Hegel mostrando que el centro de su pensamiento no se sitúa en una cima inaccesible, y, al mismo tiempo —rechazando toda "reconstrucción"—, a dar el placer de enfrentarse con el texto en toda su desnudez. Hegel es un autor difícil, porque difíciles son las cuestiones de que trata; pero no es el coto reservado de no importa qué minoría intelectualmente superdotada: todo aprendiz de filósofo debe poder leerlo. Diré más, que no se convertirá en filósofo, si no accede a leerlo con seriedad y sin prejuicios; no que deba, al final, declararse "hegeliano" (¿qué podría significar esto a dos siglos de distancia?), sino que pueda intentar, con conocimiento de causa, "llevar más lejos el fardo del espíritu".

Una última indicación. En la economía del "corpus hegeliano" la *Fenomenología del Espíritu* se presenta, *inicialmente* como una "introducción" a su sistema[3]. Introducir a este texto es, pues, en cierto sentido, intentar una introducción a una introducción. He aquí algo que podría

hacernos volver al círculo mortal del infinito, arrinconándonos en lo que llamaría la región de los preámbulos. Tomaría, entonces, todo su significado para nosotros el reproche que, al principio de la Introducción a esta obra, lanza Hegel a cierta concepción devaluada del kantismo que pretendía proceder al examen de los instrumentos del conocimiento antes de emprender éste. Contra ésta (y contra nosotros), Hegel hace entonces prevalecer la exigencia fundamental de la filosofía, que consiste en "definir el concepto" de aquello de lo que uno habla[4], enfrentándose a la "cosa misma" y entrando en el camino concreto donde se expone lo verdadero. Creo, no obstante, poder evitar este posible reproche, por cuanto mi intención no es tanto presentar la *Fenomenología*, cuanto practicarla y ayudar a que otros la practiquen; en efecto, nadie puede comprender el camino de la conciencia, si no es al mismo tiempo consciencia itinerante. Todo esto para precisar que esta obra no pretende reemplazar la lectura del texto de Hegel, sino únicamente fomentarla quitando algunos obstáculos que impiden esta lectura, y servir de compañía durante su desarrollo. Repito: no se trata de una interpretación global que pretenda reemplazar otras interpretaciones, sino de un simple esfuerzo de *conducción* que llevará a cada uno —así lo espero— a enjuiciar, *con conocimiento de causa*, este importantísimo texto de nuestra tradición y de nuestra modernidad[5].

I. HEGEL, ¿POR QUÉ Y CÓMO?

Antes de emprender la lectura del texto mismo, es preciso ocuparse de ciertos puntos, que, en un orden un poco arbitrario, permiten apreciar la legitimidad y la posibilidad de este abordaje directo. A ello me dedicaré en este primer capítulo, recordando primero algunas de las razones en que se basa el interés y la urgencia de semejante estudio, y proponiendo a renglón seguido un método preciso del enfoque que adoptaremos. Todo ello bajo una perspectiva que tome en consideración las condiciones de eficacia tanto de la misma empresa hegeliana como de su apropiación por nosotros.

HEGEL, ¿POR QUÉ?

Supongo desde luego que todas y todos los que se han tomado la molestia de abrir la presente obra y comenzar a leerla, están movidos por la convicción más o menos clara, más o menos razonada, de que Hegel es un autor importante, y que vale la pena hacer un esfuerzo especial para apropiarse su intuición fundamental así como el discurso en que la explanó. No necesito, pues, convencer a nadie. Creo útil, sin embargo, exponer aquí, para mantener esta llama, algunas razones que me parece no sólo justifican sino demuestran la urgencia del estudio de este autor. Resumiéndolo todo en una frase, diré que Hegel representa, en el umbral de los tiempos modernos, un eslabón privilegiado —casi estoy por decir un "paso obligado"— para quien desee abordar el mundo de la filosofía contemporánea en su tecnicidad, o incluso, más simplemente (?), esforzarse por entender el tiempo en que vivimos[1].

Se ha dicho de Hegel —Heidegger entre otros— que es el último de los grandes pensadores sistemáticos de Occidente. Frase delicada y fácilmente exagerada. Ha habido, en efecto, después de Hegel —y gracias a Dios los hay todavía— filósofos de gran envergadura, para quienes la filosofía o es "sistemática" o no es; por el contrario, la filosofía de Hegel

no es exclusivamente, ni ante todo, sistema: es *experiencia*[2].

Volveré a tratar en el capítulo siguiente de esta noción fundamental: la "experiencia". Tiene que ver con lo que ya he dicho sobre la necesidad de "practicar" Hegel. Pero voy a adelantar algunas observaciones muy generales al respecto. Hegel, extremadamente sensible al contexto histórico de la época en que vivió —a la nueva experiencia humana que entonces se perfilaba y proponía—, trató siempre de *vincular* (en su vocabulario, "reconciliar") la fidelidad a lo real, en toda su amplitud y contingencia a menudo desconcertante, con el esfuerzo de inteligencia unificadora que es preciso desplegar en esa "fidelidad"[3].

Tal es, a mi entender, lo más profundo y válido de su intuición fundamental: el presente libro no tiene otro objetivo que mostrarlo. No afirmo, por cierto, que Hegel haya acertado plenamente en esta empresa, ni tampoco que el discurso en que la traduce, sea el más apropiado para dar cuenta de ella. Un simple hecho bastaría por lo demás para hacernos dudar del éxito de Hegel: sus descendientes comenzaron enseguida a despedazar el legado, no reteniendo más que uno u otro de los términos que quería conjugar. Hegelianos llamados "de derecha", más sensibles a la perennidad del discurso institucionalizado, y hegelianos "de izquierda", dispuestos a entusiasmarse por las novedades que destruyen las formulaciones establecidas. Pero esta desgraciada ruptura hace más urgente la tarea de remontarnos hasta el propósito y el designio totalmente paradójico del mismo Hegel, yendo más allá de estas disputas reductoras[4].

Hegel intentó mostrar varias veces que el Espíritu, por ser totalidad (o universalidad), se rebela, por así decirlo, contra la unilateralidad de los énfasis parciales, suscitando una opción inversa o complementaria frente a una opción reductora: frente a Descartes, Spinoza; frente a Spinoza, Leibniz; frente a Leibniz, Kant y Fichte; frente a Kant y Fichte, Schelling... Sería preciso continuar la lista con los descendientes de Hegel: frente a Marx, Kierkegaard, y frente a los modernos estructuralistas, los filósofos del sentido.

Marx ha conservado de Hegel la noción de dialéctica y, de creer a Althusser, la de movimiento sin sustrato, sin sujeto preexistente. Queriendo poner sobre los pies un pensamiento que estaba decididamente preso, en su opinión, de

un idealismo que lo hacía "andar de cabeza", Marx insistió de un modo original, en la importancia del concepto de condición (en la relación con la historia económica, social, cultural y política), así como del principio de efectividad: todo esto se encontraba en Hegel, pero sin perjuicio del *acto espiritual* que reúne esas condiciones para convertirlas en una realidad existencial. Kierkegaard, al contrario de Marx, retendrá este último componente esencial de modo privilegiado y casi exclusivo, haciendo una apología, poco matizada, de la interioridad subjetiva y de la trascendencia prácticamente ahistórica de la voluntad individual. La afirmación de la libertad queda entonces vinculada con la rehabilitación de la experiencia religiosa, la cual, a su vez, no deja de sufrir las consecuencias de este olvido práctico de las condiciones de su afirmación histórica.

Me parece evidente que estas dos grandes corrientes contemporáneas —el marxismo y las filosofías de la existencia— adolecen de esta parcialidad denunciable en sus orígenes respectivos. Y otro tanto vale, entrando de golpe en la inmediatez más inmediata, de la oposición actual entre estructuralistas y filósofos del sentido. Los primeros conceden una atención exclusiva al conjunto de las condiciones de efectividad de un fenómeno: el cuerpo, las formas del lenguaje (en sus coherencias y recurrencias "objetivas"), las reglas de las relaciones sociales, las estructuras que expresan realidades psicológicas, económicas, políticas o culturales. En cuanto a los segundos, abogan por la relativa trascendencia de una libertad que, sin poder jamás hacer total abstracción de sus condiciones de ejercicio, excede siempre su simple enumeración "objetiva". Notemos, una vez más, que no se trata de tomar partido por una u otra corriente, sino de intentar mostrar, llevándolas hasta sus últimas consecuencias, que una presupone en realidad la plenitud de la otra. No es posible actualmente hacer un estudio serio de un fenómeno en ningún terreno, sin pasar por el análisis rigurosísimo de las estructuras por las que este fenómeno se da a conocer en su origen y en su desarrollo. Pero si el proyecto filosófico requiere siempre un compromiso lúcido en el seno de una experiencia que pretende ser crecimiento en libertad, entonces no puede contentarse con ser una simple ordenación de elementos[5]; debe llevar a pronunciarse sobre el origen y sentido de esta ordenación de tal modo que el hombre

pueda llegar, en una decisión siempre arriesgada, a influir sobre esta evolución de modo consciente y determinado. Lo que nuevamente nos conduce, asumiendo cada una de estas corrientes en lo que tiene de más fuerte, a "sobresumirla" hegelianamente junto con *su* contraria, en la dirección de su origen y término comunes[6].

Me gustaría proseguir este tipo de análisis comentando dos obras filosóficas de nuestro tiempo que, a mi parecer, están entre las más significativas y ricas en promesas; me refiero a las de Eric Weil y Emmanuel Lévinas. Pero por tratarse no de corrientes generales sino de obras concretas cuyos méritos hay que analizar en detalle, este propósito me alejaría demasiado del fin y las dimensiones del presente libro. Por lo demás, pretendo volver sobre este tema en una obra que preparo actualmente[7]. Me conformaré, pues, con señalar aquí que, en mi opinión, se dibuja una promesa filosófica seria en la línea de lo que llamaría una "reconciliación" de los dos tipos de pensamiento presentes. No se trata de reducirlos a cualquiera de los unilateralismos antes citados: al contrario, los dos tipos de pensamiento, legítimamente enfatizados, ofrecen una amplitud suficiente como para incluir su "contrario", y abren así vastísimas perspectivas. Eric Weil ha aprendido de Hegel: "Es posible y, por consiguiente, necesario que el discurso se haga absolutamente coherente, a saber, que deje de ser discurso del individuo (...), para convertirse en discurso de la razón misma, de la razón que es Ser y libertad"[8]. Pero tampoco ha perdido en absoluto "la ternura por las cosas finitas"[9], y esto le impulsa, tras haber pasado por el Hegel sistemático, a volver a Kant para gustar mejor la extrema modestia de las limitaciones que así descubre en la empresa del saber. En cuanto a Emmanuel Lévinas diré que, oponiendo el "infinito" del pensamiento a una "totalidad" demasiado pronta a encerrarse en ella misma, no renuncia, sin embargo, a desarrollar un discurso que, más sensible a la irreductibilidad de las rupturas y diferencias, se despliega, pese a todo, siguiendo un auténtico esfuerzo de coherencia. ¿Cuáles pueden ser, pues, esta inteligencia del concepto y esta práctica del discurso que, lejos de reducir lo distinto a lo idéntico, viven en realidad de tomar en cuenta y de presentar una alteridad en cuanto tal? Pienso que también a este propósito un "retorno" a Hegel permitiría esbozar nuevas pistas[10].

Lo que precede fija sólo algunos hitos para una lectura nueva y tal vez menos partidista de 150 años de desarrollo de la filosofía. Sólo he evocado a los pensadores o corrientes de pensamiento que, consciente o inconscientemente, parecen despiezar el legado de Hegel, y que, por ello, requieren "reconciliarse" mutuamente con respecto a esta herencia. Habría que añadir que, realmente, Hegel parece estar del lado de quienes, con un estilo muy diferente del suyo y a menudo oponiéndose expresamente a la imagen deformada que se hacían de su obra, se situaron, como lo hizo Hegel en su tiempo, en la perspectiva de la búsqueda de la unidad del ser. No sería difícil mostrar a este respecto el parentesco profundo entre "el eterno retorno" de Nietzsche y el movimiento de la esencia en la lógica hegeliana; como tampoco lo sería observar una sorprendente concordancia, a través de la disposición de un material de significado profundamente diferente, entre el proyecto freudiano y la odisea de la conciencia que Hegel presenta en su movimiento de interiorización y exteriorización. Con ello queda demostrado una vez más el acierto de Merleau-Ponty en una frase que me sirvió de exergo para un libro anterior: "Se podría decir sin paradoja que interpretar a Hegel es tomar posición frente a todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo"[11].

¿A qué se debe entonces un influjo tan profundo y decisivo? Me parece que, si Hegel ha sido un precursor y renovador, ello se debe a que, como ningún otro en una época-bisagra particularmente importante, ha comprendido el presente y asumido el pasado. Hijo de su tiempo, como todo filósofo comprometido en la elaboración de un pensamiento *concreto*, Hegel se ha mostrado extremadamente receptivo al contexto político y cultural de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Primero en el plano político: la época acababa de vivir el derrumbe del principio teocrático en que descansaba la organización de las relaciones sociales propia del Antiguo Régimen. Las reflexiones de Joachim Ritter, junto a muchos otros, han sabido mostrar la importancia que tuvo para el joven Hegel el acontecimiento de la Revolución francesa[12]. Más allá del entusiasmo juvenil de los pensionistas del "Stift" de Tubinga, lo que uno puede entender de aquellos acontecimientos nos indica la profundidad con la que Hegel comprendió el significado de la apa-

rición, débil todavia, de la racionalidad del principio democrático. Por lo demás es bien sabido hasta qué punto sus trabajos de juventud han estado marcados por el esfuerzo de conciliar la visión cristiana de una libertad individual (bajo la razón del principio protestante) con el ideal social armonioso de la ciudad griega[13].

Por lo que se refiere a las realidades culturales, se conoce la lectura determinante que hizo Hegel de la mutación a la que entonces estaban sometidas: en el siglo XVIII el Espíritu habría tenido como lugar de realización la Francia de las Luces (Diderot, Rousseau); en ellas accedió la razón a sí misma —aunque bajo una forma relativamente pobre, por ser abstractamente negativa—. Hay que añadir que, bajo esta fuerza corrosiva, se podía entrever la necesidad urgente de un nuevo estatuto de la inteligencia. Según Hegel, Kant empieza a escuchar este clamor, cuando la sociedad francesa se había derrumbado y el Espíritu se había "refugiado" en Alemania. Entonces, en efecto, es cuando el principio de la libertad, afirmado en el plano de la vida social y política, habría llegado a informar de verdad el campo de la racionalidad.

Pero recordar esta relación de Hegel con Kant nos exige volver atrás; ello nos permitirá constatar hasta qué punto Hegel, sensible al contexto político y cultural de su época, supo entenderlo (y entenderse a sí mismo) como el punto en que culminaba una larga historia. En el capítulo siguiente hablaré de la manera como Hegel admite que uno de los caminos posibles hacia la filosofía es la relectura de su ser actual como el movimiento de su génesis; él mismo intenta seguir la vía de esta reasunción en el "Concepto preliminar" de la *Enciclopedia*, segunda y tercera ediciones de 1827 y 1830 respectivamente[14]. Sólo esbozaré aquí, a título de recordatorio, un esquema conocido de todos.

La historia de la filosofía occidental, releida bajo la perspectiva de las relaciones entre sujeto y objeto, admite tres etapas sucesivas desde el punto de vista de la sistemática hegeliana. Un primer período que dura cerca de veinte siglos, ha transcurrido todo él, con matices de gran importancia, bajo el signo de la *preponderancia del objeto:* desde Platón, para quien los grados del saber son exactamente paralelos a los grados del ser, pasando por el surgimiento de la "ciencia" moderna en Aristóteles, hasta la conocida sentencia de

la Escolástica, para la cual la verdad es "la adecuación de la cosa y el intelecto". En el cambio del siglo XV al XVI de nuestra era, cuando se produjo la explosión irresistible del mundo entonces conocido y el nuevo descubrimiento del hombre, comenzó un segundo período definido, de modo antagónico, por la *preponderancia del sujeto*: en filosofía Descartes y su "cogito", en religión la afirmación del principio protestante; la culminación del proceso que así comenzaba, fue la "revolución copernicana" de Kant y más todavía la filosofía de Fichte, quien, según Hegel, lleva al extremo el principio trascendental suprimiendo junto con la cosa-en-sí todo vestigio de objetivismo. El tercer período de la historia del pensamiento, se abre con el mismo Hegel. Se puede caracterizar como una *trascendencia recíproca de sujeto y objeto*: ambos términos no son más que la expresión, en el orden de una dualidad secundaria, de la unidad fundamental por la que el hombre sólo existe como sujeto-en-el-mundo, comprometido en un proceso de libertad que conlleva su propia traducción (una traducción "reflexionante") en el mundo de la objetividad.

Esta retícula de lectura del pasado constituye una de las primeras expresiones del filosofar de Hegel, ya perceptible en sus primeros escritos de Jena, dedicados en gran parte a la crítica del trascendentalismo[15], y forma la trama de la primera figura de la *Fenomenología del Espíritu*, dedicada al examen de la "certeza sensible"[16]. Al hacer esto, Hegel se da perfecta cuenta de estar cerrando el pasado (un mundo se acaba en él), al mismo tiempo que abre un camino: el de cierta unidad preexistente a los elementos que la con-ponen (un mundo se abre en él)[17].

¿Por qué Hegel? Porque, en una época clave a todos los niveles, se sitúa conscientemente como punto de culminación de todo el pasado, que nos obliga a releer, e inaugura un futuro que aún es el nuestro. Ciertamente puede decirse con aparente razón que los problemas que se nos plantean desde hace treinta años —después de esa otra revolución que ha representado el segundo conflicto mundial—, han cambiado de naturaleza al variar su escala; sin embargo espero demostrar en las páginas siguientes que esta visión de las cosas, aunque verdadera, se inscribe sobre el fondo de una continuidad aún más fundamental; desde luego Hegel sigue estando presente en un sentido preciso: los nuevos proble-

mas que nos salen al paso, siguen inscritos en una problemática que Hegel fue el primero en desarrollar. Tal es mi criterio, que espero llegue a ser compartido[18].

¿Por qué la *Fenomenología del Espíritu*?

Una querella divide a los hegelianos: ¿qué es lo realmente importante en su obra? ¿Sus primeros escritos? ¿O la expresión perfecta del todo como todo en la exposición de su sistema?

Para algunos sólo cuenta, en efecto, esta última expresión. Lo anterior no son más que balbuceos. Por tanto hay que abordar directamente el Hegel de la *Enciclopedia*. Tal fue, en general, la posición unánime del siglo XIX en Alemania, Italia, Francia, que condujo a una lenta extinción y a cierto desfallecimiento del interés suscitado por este pensamiento.

Un acontecimiento vino otra vez a removerlo todo: la publicación por Hermann Nohl de los *Escritos teológicos de juventud* , al comienzo de nuestro siglo (1907). Se descubrió que Hegel no era el pensador frío y abstracto que se creía, al contrario: su reflexión arraigaba en preocupaciones primeras que tienen por nombre: vida, relación, muerte, amor. Y se cayó en la cuenta que estos términos y las realidades que designan, después de haber fermentado en Hegel durante su formación, en Berna y Frankfurt, y su primer período de docencia, se entrelazaban en una obra difícil, compleja, densa y seductora: la *Fenomenología del Espíritu*. Se recordó también muy oportunamente que Hegel, lejos de haber renegado de la primera de sus grandes obras, como se había dicho con demasiado apresuramiento, había emprendido su revisión, poco antes de morir en 1831, para editarla de nuevo; prueba de que no la consideraba caduca. Volvió, pues, el interés por ella.

Fue en Francia donde estos estudios alcanzaron mayor intensidad. Algunos grandes nombres son recordados por todos: Jean Wahl[19]; Alexandre Kojève, cuyo seminario en el marco de la escuela de *Hautes Études* fue seguido entre otros por Maurice Merleau-Ponty, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Queneau, Raymond Aron[20]; y finalmente Jean Hyppolite, que hizo la primera versión francesa del texto[21] y consagró su tesis a un voluminoso estudio de esta

obra[22]. A estos tres nombres añadiré lo que se ha dado en llamar, quizá con exageración, "la escuela de Chantilly", entre cuyos fundadores estaban Marcel Régnier, Gaston Fessard, Joseph Gauvin y Georges Morel[23].

La disputa en cuestión me parece ambigua y debe ser superada. Espero convencer de su error a quienes, sin duda por conocer menos este texto, pretenden todavía que no se le debe incluir entre las obras maduras de Hegel. En cuanto a mí, cuanto más lo estudio, más claro me parece que pertenece al Sistema. Insisto: si cumple la función de "introducir" a la exposición del Espíritu como totalidad, es porque el Espíritu mismo (o la "Ciencia", que lo expresa de manera adecuada) se encuentra empeñado aquí por entero para proporcionar al individuo "la escala que le conduzca a esta cumbre, y se la indica en él mismo"[24]. Hace falta todo el Espíritu para dar acceso al Espíritu, y a la inversa, el Espíritu no puede prescindir de esta introducción que así se da a sí mismo, pues no es capaz de escapar a la abstracción que le acecha, sino aceptando —y con ello prueba su propia verdad al mostrarse como la no-verdad de lo no-verdadero— "volverse contra la apariencia" al lado de la cual hace su aparición primera[25] o, mejor dicho, que es su propia manera de manifestarse, es decir, el saber todavía no veri-ficado de la conciencia inmediata.

Ya he remitido antes a un artículo de los *Hegel-Studien* donde intento demostrar que la *Fenomenología* no puede ser una introducción al sistema, si no tiene su misma extensión[26]. Así pues, al revisar la designación que al comienzo le había dado de "primera parte" de este sistema, Hegel decidió con razón dejarla fuera del marco, por así decirlo. No la redujo a un preámbulo cuyo interés hubiera, a sus ojos, disminuido o desaparecido; todo lo contrario, utilizando una fórmula de la Introducción, para él es "la explanación del saber en su aparición"[27] o, dicho de otra manera, la exposición del contenido global del Espíritu en su relación con la conciencia[28].

Sin embargo, el hecho de que posea una importancia y un peso específico tan acusado, no quiere decir que sea imprescindible pasar por ella para abordar las demás obras de Hegel. Entonces, ¿por qué la *Fenomenología del Espíritu*? Me queda, pues, por demostrar que así como Hegel es un "paso obligado" hacia la modernidad, la *Fenomenología* es,

a su vez, hasta cierto punto, un "paso obligado" para llegar a lo nuclear de su autor[29]. Para hacer que otros compartan esta opinión mía, creo necesario tomar altura y captar mejor de un vistazo la economía de conjunto del "corpus" hegeliano.

Sería este el lugar apropiado para presentar una biografía especulativa de Hegel. No lo haré en detalle, pues no faltan válidas indicaciones de este tipo[30]. Me conformaré con recordar un esquema que, por su misma simplicidad, puede ser ilustrativo. Distinguiré seis períodos (y quizá un séptimo) en la vida de Hegel: 1) de 1770 a 1787 en Stuttgart, de 1787 a 1793 en Tubinga, la infancia y los primeros estudios universitarios. 2) De 1793 a 1796 en Berna, de 1796 a 1800 en Frankfurt, como preceptor de familias ricas, continuación de sus estudios personales y composición de sus primeros escritos (que publicará Nohl en 1907). 3) A partir de 1800 hasta 1807, en Jena, primer período de docencia universitaria: primeros escritos publicados en la *Revista crítica de filosofía* que fundó con su amigo Schelling (*Fe y Saber*, *Escrito sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, *Relación del escepticismo con la filosofía*); en sus cursos esboza las grandes líneas de su sistema. Para disminuir las resistencias que se oponen a la comprensión de su filosofar, redacta de octubre de 1805 a enero de 1807 la primera de sus grandes obras, a la que titula *Ciencia de la experiencia de la consciencia*; después, durante la impresión misma, le da el título definitivo de *Fenomenología del Espíritu*. 4) 1807-1808, corto período de transición que, al contrario de lo que recientemente ha tratado de demostrar Raymund Beyer[31], no representa más que un año transitorio sin la importancia de los períodos aquí distinguidos: expulsado de Jena por la misma desorganización universitaria que siguió a las campañas napoleónicas, Hegel abandona provisionalmente la docencia y se hace periodista, trabajando como redactor político en la *Gaceta de Bamberg*. 5) Un año más tarde, encuentra un puesto docente, pero no de rango universitario. Es nombrado "profesor y rector del Gymnasium real bávaro de Nuremberg". Ocupa este cargo de 1808 a 1816; debe asumir, como "rector", numerosas tareas administrativas, pero también le compete la enseñanza de la filosofía en los tres cursos finales de este colegio; se casa además en 1811. En medio de todas estas

preocupaciones redacta y publica la segunda de sus grandes obras, la *Ciencia de la Lógica*, que aparece en tres entregas: el "primer tomo", titulado "La Lógica objetiva" está dividido en dos "libros", "El Ser" y "La Doctrina de la Esencia", que se publican respectivamente en 1812 y 1813. El "segundo tomo", titulado "La Lógica subjetiva" o "Doctrina del Concepto", aparece en las librerías en 1816, el año en que Hegel deja su puesto de Nuremberg[32]. 6) Gracias a la protección de su amigo Niethammer, consejero superior de Escuelas y Cultos en Munich, Hegel vuelve por fin a la universidad; de 1816 a 1818 es profesor en Heidelberg. En 1817 publica, "para uso de sus cursos", un compendio de su sistema que titula *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*[33]. 7) Finalmente, la gran consagración cuando es llamado para enseñar en Berlín; allí se quedará, de 1818 a 1831, hasta que el cólera acaba con él en pocos días. Durante este período, en 1821, publica la última de sus grandes obras sistemáticas, *Principios de la Filosofía del Derecho*, que desarrolla un capítulo de la esfera de la *Enciclopedia* dedicada al "Espíritu objetivo".

El "corpus" hegeliano, por consiguiente, cuenta con cuatro obras principales: la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* y los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Aparte los primeros textos publicados en la época de Jena, en la *Revista crítica de filosofía*, así como otros textos de circunstancias, son las únicas obras que Hegel publicó personalmente y cuyos textos fijó. Todos los otros textos de Hegel[34] son póstumos, ya tomados de los manuscritos para la preparación de los cursos que se han encontrado, ya, y es el caso más frecuente (por ejemplo, "Lecciones" de Berlín), recogiendo simplemente las notas tomadas por los asistentes a sus cursos. Es preciso, pues, tener bien claro este punto: la mayor parte de estos textos son de segunda mano; una honestidad elemental exige no darles la misma importancia que a las cuatro obras publicadas personalmente por Hegel[35]. Es inevitable, por tanto, tomar con reticencia fundada todos los estudios —y son numerosos— que se apoyan prioritariamente, por mor de la facilidad, sobre estos textos secundarios, por no decir dudosos; aunque sin duda son más fáciles, también son menos seguros. Con esto no quiero decir que tenga fundamento el descuidarlos por completo; pero,

mientras esperamos una verdadera edición crítica, es indispensable una familiaridad continuada con los textos de base, para reconocer con alguna certeza en las "lecciones" las expresiones que tienen probabilidad de proceder de Hegel mismo, a través de todas esas transmisiones.

Así pues, atengámonos a los cuatro textos fundamentales. Los dos últimos expresan directamente el sistema. El segundo, la *Ciencia de la lógica* (que es quizá, como he dicho, el más importante), representa la expresión formal y propiamente "fundamental" de esta totalidad sistemática. El primero, la *Fenomenología del Espíritu*, es a la vez una obra sistemática y de circunstancias. Es *sistemática* por cuanto dispone con plena coherencia, de la que trataré, todos los elementos que, desde la época de Jena, constituían la materia de la enseñanza de Hegel, y que es posible reunir bajo tres rúbricas: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto[36]. Pero es también una *obra de circunstancias*, como he tenido ya oportunidad de señalar. En efecto, Hegel emprendió su redacción para intentar reducir la ruptura epistemológica entre sujeto y objeto, que sus oyentes habían retenido de una lectura demasiado apresurada de Kant. En suma, era preciso a este respecto lograr una conversión de la conciencia, para que fuera posible el acceso a la Ciencia. Pero Hegel no puede obviar este obstáculo sino incluyendo en el debate la totalidad del Espíritu en su movimiento de autoconstitución (en su "manifestación"). Por consiguiente, Hegel elabora una obra sistemática para superar esta dificultad circunstancial.

Ahora bien, este problema de la conciencia ingenua también es nuestro. Es el de todo hombre que intenta filosofar, es decir, ceñirse a las cosas no según su primera inmediatez sino según su coherencia como resultado de una génesis. De tal suerte, la *Fenomenología* es una obra permanente precisamente porque es de circunstancias, del tipo de circunstancias que son de un tiempo porque pertenecen a todos los tiempos. Por eso, a nuestra vez, sólo accederemos a la totalidad sistemática (a la renuncia y a la libertad que postula), rehaciendo "el camino de la duda o [...] de la desesperación" a través del cual la consciencia, perdiendo sus ilusiones y sus falsas certezas, se abre a la verdad por la "penetración consciente" que opera "en la no-verdad del saber aparente"[37]. Así no nos queda mejor camino hacia la

inteligencia del ser puro que aquél al que precisamente nos invita Hegel en esta obra.

¿CÓMO LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU?

Es, pues, urgente leer a Hegel, y si no necesario, sí al menos muy indicado comenzar leyendo la *Fenomenología del Espíritu*[38]. Pero ¿qué método emplear? Hegel tiene fama (muy justificada) de ser un autor difícil. He dicho que es necesario emprender la lectura de su texto, antes de buscar hipotéticos apoyos en estudios o comentarios exteriores. Pero también esta lectura plantea problemas.

En primer lugar, no hay que comenzar por el Prefacio, sino por la Introducción. Esta fue, en efecto, el primer texto que Hegel redactó sobre el papel, cuando emprendió su obra en octubre de 1805. En cambio el prefacio, escrito al final, en enero de 1807, exige para entenderlo haber recorrido todo el camino que conduce de la "certeza sensible" al "saber absoluto". Por lo demás, este prefacio se presenta como una especie de bisagra entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica*.

En segundo lugar, puede decirse que es importante que cada cual encuentre su propio ritmo de lectura. El asunto es delicado, porque este ritmo no depende sólo de la capacidad individual del lector, sino que debe conformarse también a ciertos criterios objetivos. En efecto, el "sentido" de la *Fenomenología* se da a conocer en el encadenamiento de las diversas figuras que conlleva[39]. Ahora bien, estas "figuras" están constituidas por la presencia de la totalidad del Espíritu, con toda su universalidad, en la particularidad de una estructura de la consciencia. Si la lectura es demasiado lenta o demasiado rápida, la integración de estas particularidades no podrá operarse, porque o se dará un precipitado, o bien la solución se diluirá y no adquirirá la consistencia debida. Viviremos entonces la experiencia conocida y desesperante: el texto que se lee, no es más que una secuencia de palabras sin significado y sin relación. En ese momento será inútil obstinarse; será necesario volver, diez o veinte páginas atrás, intentar de nuevo la lectura del pasaje, tratando de alcanzar una conciencia más despierta de la totalidad que buscamos a través de las particularidades en cuestión.

Hay en efecto, simplificando las cosas, dos posiciones

metodológicas posibles: una que llamaré *histórico-genética*, y otra, *sistemático-estructural*. La primera, ilustrada por la tesis de Jean Hyppolite, cuyo título es significativo[40], se basa en dos opciones epistemológicas precisas: en primer lugar, es posible y deseable esclarecer el texto de Hegel poniendo de relieve las fuentes, influjos, filiaciones que manifiesta en él la aparición de un tema, una cita, explícita o no, una alusión histórica; por ejemplo, los probables préstamos tomados de Goethe, Schiller y Cervantes de las figuras-tipo que ilustran las tres experiencias que vive la consciencia de sí en el movimiento de su actualización[41]. Por otra parte, los que utilizan este método suelen buscar el significado de un texto, de una fórmula o de una figura, a base de recoger en los primeros escritos de Hegel, lo que puede aclarar por sus primeras formulaciones, el nacimiento, la génesis y la afirmación progresiva de un tema o de una posición concreta. No niego, ciertamente, que haya mucho que espigar en estas dos direcciones de investigación; es obvio el interés de penetrar en todos esos pequeños enigmas que brotan de un texto exuberante, que no se ha privado en absoluto de tomar su riqueza de aquí y de allá, al azar de los encuentros y las lecturas de Hegel. Pero sería erróneo quedarse en el mosaico a que conduciría este simple desciframiento, si sus resultados no fueran de algún modo recogidos en el equilibrio y el sistema de una disposición que es la única capaz de dar sentido a estos elementos dispersos y por sí mismos in-significantes. Por ello, el segundo método mencionado resulta prioritario desde todos los puntos de vista. Su opción puede expresarse así: por mucho que Hegel haya tomado de otros autores, lo importante es encontrar el propósito de coherencia interna que incorpora esos elementos, dándoles un significado *nuevo*. Entonces lo que importa son las estructuras dinámicas que aseguran la coherencia sistemática del todo, y de esta totalidad hay que esperar el significado de cada parcela o de cada figura. Se considera, en suma, que la *Fenomenología del Espíritu* puede ser tratada como una obra que da por sí misma los cánones de su propia comprensión y que no implica, en opinión del mismo Hegel, ningún saber totalmente "exterior" al objetivo del conjunto ni a su ejecución. Hay que añadir que tampoco un estudio de la "génesis" del pensamiento de Hegel es mucho más instructivo que la serie de influjos que recibió en el

momento de redactar su texto; en efecto, en una experiencia y una expresión altamente sistemáticas, los primeros balbuceos adquieren sentido a partir de la formulación acabada y no son aptos, por ser poco claros de suyo, para esclarecer el texto subsiguiente. Tratemos, pues, de entender la *Fenomenología* en sí misma, adoptando la regla que nos propone Hegel de convertirnos en conciencia que olvida; desde allí podremos echar un vistazo al camino que ha conducido a su formulación. Hacer lo contrario sería elegir un método que, al menos en este caso preciso, no respetaría las normas dadas por Hegel para comprender su discurso.

Es cierto que no hay que exagerar las oposiciones entre ambos enfoques. Yo elijo el segundo, pero siempre saco mucho provecho leyendo los análisis, a menudo esclarecedores, que proponen los defensores del primero. No deja de ser instructivo el conocer una fuente, *con tal que* no se pierda de vista lo esencial: estar atento a la ley de la corriente nueva que conduce esas aguas a reapariciones y horizontes novedosos por completo. El método de lectura que propongo aquí se apoya, pues, prioritariamente sobre un análisis lo más objetivo posible de las estructuras globales de la *Fenomenología del Espíritu*, convencido como estoy de que el desciframiento exacto de las figuras que comporta, exige, en cada una de ellas, prestar atención a la universalidad que allí se expresa de un modo determinado y determinante[42]. Así pues, dedicaré dos capítulos relativamente extensos a presentar, primero, esta totalidad como tal en ella misma —la "Ciencia" hacia la cual se encamina la conciencia—, y, después, el complejo equilibrio de las grandes articulaciones de la obra. Sólo entonces seremos capaces de abordar concretamente la primera de las figuras de la conciencia que Hegel dedica a la "certeza sensible", y de articular, después, los grandes temas en torno a los cuales se organiza el contenido de la obra: Vida y deseo, Libertad y naturaleza, Reconocimiento, Cultura y Política, Conciencia religiosa, Revelación del absoluto y finalmente "Saber absoluto"[43].

Para terminar, dos observaciones sobre este itinerario cuyo perfil acabo de justificar. En primer lugar, no querría disimular el esfuerzo extremadamente violento que, durante los dos próximos capítulos, voy a imponer al lector; en efecto, partiendo de la totalidad como tal, trataré de entrada el problema más difícil que, sin duda, plantea este

texto, es decir, su relación con el sistema subsiguiente y, en particular, con la *Ciencia de la lógica*. Es un reto atrevido el sumergirnos en la "ciencia", *antes de que* la conciencia haya emprendido su camino hacia ella; sin embargo, quien me siga a ciegas en esta primera exposición, necesariamente severa y quizás oscura, se hará consciente de la amplitud de lo que está en juego abordará, como espero, con mayor facilidad el desciframiento, en su nivel verdadero, de cada figura que la vaya saliendo.

Mi segunda observación es la siguiente: puede parecer ilógico que una obra que pretende ser "elemental" y cuyo fin confesado es el de desaparecer ante una lectura del texto 'ut jacet', proceda a reagrupar temáticamente las figuras y no siga simplemente el orden de exposición que refleja el índice. He aquí la razón: precisamente porque quiero ser "elemental", no puedo comentar el texto en su integridad. Esperemos que llegue el momento de ello; por ahora no lo es, pues requiere primero aproximaciones más modestas. Apoyándome en la experiencia, estimo que la exposición previa de las grandes estructuras de la obra[44] permite un doble uso, igualmente provechoso, de los capítulos siguientes. Aquéllas y aquéllos (espero que sean muchos) que quieran empezar por leer integramente el texto de Hegel, no encontrarán dificultad en disociar mis análisis disponiendo sus elementos en la perspectiva del movimiento global que habré explicado al principio; quienes en una primera aproximación, se contenten con una prelección, no tienen más que seguir los reagrupamientos que propongo y en los que me he esforzado por respetar el conjunto, sin saltarme ninguna figura de la obra.

Sólo me queda dar algunas someras indicaciones bibliográficas, como ya he indicado, y que pienso podrán ayudar concretamente a una lectura inicial y al desciframiento de esta obra[45].

NOTA BIBLIOGRÁFICA*

Para acompañar y alimentar los análisis de los próximos capítulos, propongo las siguientes lecturas:

---

* Esta Nota bibliográfica ha sido reelaborada para el lector en español por J.M. Ripalda.

1. Ante todo, como he dicho, hay que conocer la vida de Hegel, el suelo en que ha germinado su obra. De hecho no hay buenas biografías que sean fácilmente accesibles. Es útil la incluida en François Chatelet, *Hegel según Hegel* (Península, Barcelona, 1978). [De fácil acceso es Walter Kaufmann, *Hegel* (Alianza, Madrid, 1968), que además dedica el capítulo 3 a la *Fenomenología* (pp. 136-236). John N. Findlay, *Reexamen de Hegel* (Grijalbo, Barcelona, 1969) dedica a la *Fenomenología* los cap. 4 y 5 (pp. 81-148), en lo que es más una trayectoria intelectual que una biografía como la obra de Kaufmann. Para el primer período de Hegel es clásico Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*[2].(Grijalbo, México, 1970). De esta obra, que abrió brecha y abarca también la *Fenomenología*, vale la pena leer el último tercio aún hoy. Para el primer Hegel hay una obra española actual: José María Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W. Hegel.* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.]

Quienes quieran liberarse de la imagen demasiado corriente de un Hegel abstracto, frío y raciocinante, pueden echar una ojeada a Jacques D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente.* Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

2. Para abrir el apetito con las primeras publicaciones de Hegel aconsejo el texto muy breve *Sobre la esencia de la filosofía en general*, [publicado por Dalmacio Negro en *Hegel. Esencia de la filosofía y otros escritos.* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980, pp. 3-26.] En esta misma obra se encuentran *Relación del escepticismo con la filosofía*, [de 1802, como el anterior escrito, y las *Tesis de habilitación* para la universidad de Jena, un poco anteriores, además de un interesante artículo un poco posterior (1807), *Quién piensa abstractamente.*

3. No están traducidos los importantes trabajos de Pöggeler sobre el Hegel de Jena; pero se puede leer Ramón Valls Plan, *Del Yo al Nosotros*[1] (Estela, Barcelona, 1971), cap. 1°. "La Fenomenología como 'ciencia'" (pp. 29-49), así como el excelente Apéndice "Sobre las interpretaciones de la Fenomenología" (387-408). Esta obra es un comentario de estándar internacional, elegante y claro, y más útil que el clásico comentario de Hyppolite, aunque no abarque la *Fenomenología* completa; la Introducción y la Conclusión acusan el paso del tiempo.]

4. La introducción y la primera parte ("Problématique") de Pierre-Jean Labarrière, *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Aubier-Montaigne, 1968) examina los problemas de la sistematicidad de la obra, así como el significado y los posibles reagrupamientos de las diversas partes o elementos de que se compone[46].

5. Antes del capítulo III del presente libro, dedicado al estudio de las "grandes articulaciones de la obra", recomiendo la lectura de las páginas 148-161 del libro mencionado en el apartado nº. 4, así como las observaciones que aporta a esta reflexión un breve estudio del mismo autor titulado *La Phenomenologie de l'Esprit comme discours systématique: Histoire, Religion et Science*, en "Hegel-Studien", t. 9, pp. 131-153.

6. [A comienzos de los años 70 españoles, en oposición a la barbarie académica establecida, se dio un giro hacia Hegel —apoyado sobre todo en la teología y el marxismo— con un empeño que hace aún hoy útiles una serie de contribuciones. Entre las dedicadas a comentar la *Fenomenología*, entre otras aportaciones menos accesibles por hallarse en revistas de poca difusión, hay que destacar el tomo colectivo *En torno a Hegel*, publicado por la universidad de Granada en 1974. De Hans Georg Gadamer está traducido su comentario parcial al tercer capítulo de la *Fenomenología*, titulado *Hegel y el mundo invertido* en: (mismo), *La dialéctica de Hegel* (Cátedra, Madrid, 1979), pp. 49-74.

Para acompañar *infra* el cap. VII sobre el tema del reconocimiento, en castellano disponemos de la obra citada de Valls Plana, que prima este enfoque en la lectura de la *Fenomenología*.]

7. A propósito del capítulo VIII, que se ocupará de la parte central de la sección "Espíritu", apuntemos que la filosofía política de Hegel es el área en que disponemos de las ayudas más indiscutibles: Eric Weil, *Hegel y el Estado* (Nagelkop, Córdoba —Arg.—, 1970); Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

8. A propósito de los dos capítulos que tratarán de la religión, [una obra escrita en España a mediados de los 60 sigue manteniendo su nivel: Antonio Escohotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de*

Hegel (Revista de Occidente, Madrid, 1972). Más completo y actual, pero más prolijo, es Hans Küng, *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura.* Herder, Barcelona, 1974. Ultimamente: Gerhardt Schmidt, *La religión en el Estado de Hegel*, en: (mismo), *Razón y experiencia* (Laia, Barcelona, 1982), pp. 49-68. G.W.F. Hegel, *El concepto de religión.* Madrid, F.C.E., 1981 (excelente traducción e introducción de Arsenio Guinzo). Este título se halla incluido asimismo en la traducción de R. Ferrara de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (t.1. Madrid, Alianza, 1984) sobre una base textual más fiable].

9. Cuando abordemos en el último capítulo el "Saber absoluto" y su relación con las obras posteriores, se podrán leer dos artículos del autor del presente libro: *La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue*, en "Revue de Métaphysique et de morale", enero-marzo 1979; *Histoire et Liberté: les estructures intemporelles du procès de l'Essence*, en "Archives de Philosophie", octubre-diciembre 1970, pp. 701-718[47].

En castellano: José Maria Artola, *El tránsito de la Religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu*, en la obra colectiva antes citada *En torno a Hegel.* Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (Martínez Roca, Barcelona, 1970), cap. 25: "La transformación de la motilidad esciente en motilidad del saber absoluto". La determinación esencial de la "historia" al final de la "Fenomenología", pp.297-309.

10. [No hay índices en castellano de la *Fenomenología* por conceptos. En alemán:] Joseph Gauvin, *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes* (=Hegel-Studien, Beiheft 14). Bonn 1977. [Es una obra de difícil acceso en España y poco útil para el estudio corriente, dado que el índice está hecho no por páginas sino por párrafos. Lo más práctico en alemán es el *Register* de las obras de Hegel en Suhrkamp (*Hegel. Werke.* Frankfurt, [1]1970-1979), que supera en utilidad al antiguo índice de la edición Glockner (*Sämtliche Werke.* Stutgart, Frommann, [3]1949-1959). En castellano hay un glosario de los términos especulativos más importantes de la *Fenomenología* en la edición de otra obra que Hegel escribió simultáneamente: Hegel, *Filosofía real.* Madrid, F.C.E., 1983.

11. Actualmente la ocupación de Hegel en España está bastante diversificada y se ha descentrado más de la *Fenomenología*. Además de José Maria Artola y Mariano Alvarez-Gómez hay que tener en cuenta a autores con otro enfoque generacional, como Eugenio Trías y Víctor Gómez Pin, de quien por cierto no conoce un solo título la bibliografía de G. Díaz Díaz, *G.W.F. Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica.* en: "anales del seminario de metafísica" (Universidad Complutense de Madrid), XVI (1981), 137-154. En esta bibliografía pueden encontrarse algunos títulos interesantes sobre la *Fenomenología* procedentes de revistas filosóficas.]

II. CIENCIA Y CONSCIENCIA

Soy muy consciente de la dificultad del método de exposición que he elegido e intentado justificar al final del capítulo anterior. Consiste, lo he dicho ya, en partir de la totalidad como tal —esto es, del filosofar hegeliano en su estado acabado—, para retroceder de ahí a las partes (a los conjuntos, a las grandes masas redaccionales) y de éstas a los últimos detalles (expresados en las "figuras" y "experiencias" de que estas figuras se componen[1]). Efectivamente, para Hegel lo particular no es asumido como singular (no se le "hace" realmente "justicia" en su singularidad) hasta que no es "sobresumido" para que en él aparezca la universalidad que lo pone y, así re-poniéndose reposa en él el ejemplo someramente evocado: la "certeza sensible", al principio de la obra, exige, para comprender su verdad y particularidad estructural, que se vuelque en ella *toda* la problemática que define las relacciones entre sujeto y objeto, tal como la explana con máximo alcance la recapitulación de las diferentes fases de la filosofía occidental. Lo mismo ocurre con cada sección y subsección (dentro de la parcialidad lógica que corresponde a este nivel y que explicaré en el capítulo siguiente[2]). Así ocurre sobre todo con cada figura, concreción del todo en una estructura particular y asumida por tanto en forma de singularidad. De suerte que se requiere *lógicamente* una comprensión del todo como tal, si se quiere hacer justicia a cada figura en toda su validez[3].

No obstante, dado que esta totalidad, a su vez, sólo tiene valor como resultado que recapitula su devenir, parece que estamos en un círculo vicioso. De aquí lo que en algunos intérpretes puede denominarse teoría de la "doble lectura" de la *Fenomenología*: es preciso que la conciencia acepte primero caminar a ciegas hacia la ciencia. Sólo entonces una segunda aproximación permitirá comprender los textos de manera integrativa y determinar el sentido de su concatenación. En suma, la "primera lectura" exigiría que la conciencia, sin querer despertar prematuramente a la pulsión del todo, se deje conducir de evidencia en evidencia,

olvidando las experiencias que acaba de tener a medida que va descubriendo otras nuevas. Si una presentación "elemental", como la que intento, se plegara a la ley del primer recorrido, no comenzaría tratando de explicar la totalidad del movimiento de la Ciencia bajo las primeras experiencias de la conciencia.

Y es verdad. Hegel, hacia el final de su Introducción, teoriza explícitamente algo que puede considerarse a primera vista como un doble nivel de significado: "cuando lo que aparecía primero como el objeto, se rebaja ante la conciencia a un saber sobre él, y cuando lo que es *de suyo*, se convierte en *su ser*-para-la-*conciencia*[4], se produce el nuevo objeto, con el que surge también una nueva figura de la conciencia, para esta nueva figura la esencia no es ya lo que era para la figura precedente. Es esta circunstancia la que guía toda la serie de las figuras de la conciencia en su necesidad. Y es sólo esta necesidad misma o el *surgimiento* del nuevo objeto que se presenta a la consciencia, sin que ésta sepa cómo ocurre, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. De este modo su movimiento cobra el momento de *ser de suyo* o *para-nosotros*, momento que no le es presente a la conciencia, inmersa en la experiencia misma; pero el *contenido* de lo que surge ante nosotros es *para ella*, sólo que nosotros captamos su lado formal o puro surgir; *para ella* lo que surge es sólo objeto, mientras que *para nosotros* es asimismo movimiento y devenir"[5].

Este texto nos propone, y elabora teóricamente, el significado de la oposición estructural entre los pasajes que, dentro de cada figura, están destinados "para la conciencia" y los que han sido escritos "para nosotros". Las explicaciones "para la conciencia"[6] constituyen el núcleo en que se concentra y de donde procede lo que hay de estrictamente fundamental y operativo en la experiencia, los lugares en que se invita a la conciencia a confrontar el contenido de su aprehensión del mundo con las reglas de lectura que ella misma se ha dado y que pudiera verse llamada a modificar, si quiere permanecer fiel a la perspectiva de verdad que ha traducido, de modo provisional, en esas normas de lectura. Se trata, pues, de los pasajes en que la conciencia se ve como obligada a ponerse en movimiento y a volverse, en sentido propio, sobre ella misma, para adaptar su visión de las cosas a las cosas que realmente se muestran. Estos textos

centrales se hallan encuadrados por textos "para nosotros", que permiten *a parte ante*, exponer las condiciones de la experiencia y, *a parte post*, sacar las conclusiones de la experiencia emprendida, mostrando cómo se derivan de ella, en un mismo movimiento, un objeto nuevo y una nueva regla de lectura-provisional-de este objeto. Se trata de desarrollos durante los cuales la conciencia hace, por así decirlo, una pausa, mientras el filósofo ocupa el primer plano de la escena para explicar la continuidad conceptual por la que tal experiencia se genera *necesariamente* de la experiencia precedente[7], y para sumar todas estas experiencias y su significación unitaria.

Pero esta distinción, a la que conviene prestar mucha atención mientras se descifra el texto, no rompe la unidad de éste. Para mostrarlo de una vez por todas mediante la reducción al absurdo, digamos que sería por completo ilusorio, durante la "primera lectura", seleccionar los textos "para la conciencia" y leerlos excluyendo los otros. De hecho, la conciencia en marcha está invitada a leer no sólo los textos escritos *para ella*, sino también los que lo han sido *por y para el filósofo*; y no puede comprender los primeros sin entender de un modo ya personal los segundos. Dos razones veo para ello. La primera es que la oposición entre ambos tipos de texto, que al comienzo de la obra puede parecer máxima, en todo caso está llamada a disminuir progresivamente a medida que la obra se va acercando a su final. En efecto, si es cierto que la conciencia ingenua está invitada, a traves de este camino, a convertirse poco a poco en conciencia filosófica, también lo es que sólo puede hacerlo despertando paulatinamente a la justificación de las consideraciones globalizantes, patrimonio del filósofo, que ya se encuentra hasta cierto punto, en posesión del sentido del itinerario en su totalidad. Así, al final, la conciencia, habiendo accedido al elemento de la Ciencia, es capaz, a su vez, de acompañar en este periplo a cualquier otra conciencia caminante[8]. La segunda razón, aún más decisiva, consiste en que sería imposible para la conciencia, aun cuando quisiera limitarse al aspecto meramente terapéutico, vivir con plenitud este aspecto de las cosas, si no se abriera al mismo tiempo a las explicaciones antecedentes y subsiguientes que pertenecen asimismo al aspecto didáctico. Y esto porque la conciencia no podría despertar con toda claridad a los cambios

que se le ofrecen, si no tomara cierta distancia frente a la experiencia en la que inicialmente está sumergida, para conocer sus colindancias y, en suma, la dirección en que ella misma está llamada a modificar el movimiento en que consiente.

Por todas estas razones no creo ser infiel al propósito de Hegel exponiendo lo que constituye el fondo de su filosofar primero *por sí mismo* e independientemente del camino que luego emprenderemos hacia él. Las páginas siguientes parecerán sin duda a más de uno muy rudas y abruptas; pido que se acepte hacer el esfuerzo, sabiendo por experiencia que después nos será más fácil despertar a las dimensiones verdaderas de las experiencias parciales que se nos ofrezcan.

EL FILOSOFAR HEGELIANO: LA CIENCIA

Articularé esta exposición en cinco proposiciones fundamentales, que comentaré apoyándome esencialmente, como es debido, en los textos de Hegel posteriores al recorrido de la conciencia, que marcan su incorporación en el elemento de la Ciencia[9]. Tales textos son: los dedicados al Saber absoluto (redactados en octubre de 1806), los que se encuentran en el Prefacio (escrito en enero de 1807) y por último los textos que abren el primer volumen de la *Ciencia de la Lógica* (publicada en 1812).

1) *La filosofía se ocupa de la "Cosa misma"*

Significativamente aparece esta afirmación desde las primeras palabras de las Introducciones a la *Fenomenología* —al principio de su redacción, el otoño de 1805— y a la *Ciencia de la Lógica*. He aquí ambos textos, comenzando por el último:

"En la ciencia lógica más que en ninguna otra ciencia se siente la necesidad de comenzar por la cosa misma, sin reflexiones preliminares"[10].

"Es natural creer que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente..."[11].

La "cosa misma" es expresamente en ambos contextos *el verdadero tema de la filosofía:* "el conocimiento efectivo de lo que es en verdad". Conocimiento efectivo: esta expresión típica de Hegel tiene dos aspectos, ambos esenciales. El primero se refiere a la obligación de enfrentarse sin intermediario a aquello de lo que se trata sin separación de principio o de hecho entre el ob-jeto y el método, sin apoyarse tampoco en ningún saber anterior del cual se sacaran definiciones o un modo de razonamiento[12]. Pero, por otra parte, esta voluntad no privilegiará ninguna actitud de inmediatez no clarificada; para Hegel el "conocimiento" es siempre un caminar, un acto vinculado con el movimiento de autoexposición, en virtud del cual precisamente "lo que es" llega a existir y ser conocido como *lo que es en verdad*: libertad que se realiza en la historia, concatenación de las figuras del Espíritu[13], que brotan y rebrotan por y en la autodeterminación esencial del sujeto.

2) *La "Cosa misma" es, en su autoexposición, idéntica con la "Ciencia", "saber puro en la amplitud total de su desarrollo"*[14]

Es sabido que la pretensión fundamental de Hegel, quien retoma aquí *expresamente* la de Kant, es convertir el filosofar en algo realmente "científico". "Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia, a la meta en que pueda deponer su nombre de *amor* por la *sabiduría* y sea *saber efectivo*: He aquí lo que me he propuesto"[15]. Pero entonces, ¿qué debemos entender por "Ciencia"? En mi opinión, tres observaciones nos darán el contenido de este término: 1). Como acabo de decir, la Ciencia, desbordando la simple aspiración al saber, llega a abarcar la *efectividad* de lo que es conocido como lo que es. 2) No puede alcanzar esta "meta", si no capta "lo que es" en el elemento de la verdad constituido por el *concepto*[16]. 3) Finalmente, esta unidad de la efectividad y del concepto —su recíproca anterioridad lógica— nunca se da como algo terminado sino como el principio de un descubrimiento y una afirmación progresivos, en virtud de los cuales el hombre y el mundo, dentro de un mismo movimiento, llegan a afirmarse ellos mismos como son verdaderamente. Así volvemos a toparnos con la idea de camino, de autoexposición, de "presenta-

ción": "(...)el saber no es efectivo ni puede explanarse sino como Ciencia o *Sistema*"[17].

Concluyamos: para Hegel saber "científico" es lo que podría llamarse, con una expresión que se aclarará a continuación, el Sistema en movimiento.

Igual observación se hace al comienzo del libro primero de la *Lógica*, en el famoso texto, fundamental desde el punto de vista del "método", que Hegel titula: *¿Cuál debe ser el punto de partida de la Ciencia?* Este texto se refiere a la *Fenomenología*, para indicar que en esta primera obra se ha manifestado el elemento de esta "Ciencia", esto es, el "saber puro", entendido como la "verdad última y absoluta" de la conciencia. La *Lógica*, que desarrolla *científicamente* este principio de la *ciencia*, que es "Ciencia pura", expresa, entonces, cuál debe de ser el "saber puro en la amplitud total de su desarrollo"[18]. Dos observaciones precisan a continuación el contenido de lo designado inicialmente como un nivel de inteligibilidad; para que el *saber* puro pueda desplegarse en un *sistema científico*, es preciso que haya sido sobresumida la doble oposición característica de la conciencia en su inmediatez primera: certeza contra verdad, sujeto contra objeto. La Ciencia presupone este recorrido —asimismo científico— y lo vuelve a encontrar en la inmediatez *resultante* (mediatizada), que para Hegel es la afirmación de la identidad entre el ser y la nada. En resumen, la Ciencia es la presentación sistemática de la unidad procesual del hombre y del mundo. La *Fenomenología* establece el principio de este movimiento apartando los obstáculos que le opone una conciencia dualista, y la *Lógica* propone las categorías o determinaciones reflexivas que permitirán a sus reapariciones despertar en la realidad de la historia.

3) *La Ciencia, como autoexposición de la "Cosa misma" en el saber puro y como saber puro, tiene por principio el resultado inmediato, el puro ser mismo.*

Es importante entender el significado de la "pureza" del *saber* y del *ser* en que se concretiza este saber. Resultado del proceso del contenido de la conciencia, dicha pureza no pertenece al orden de una realidad formal, abstraida de la

exterioridad y de la historia en sus figuraciones. "La inmediación simple —escribe Hegel— es en sí misma una expresión del orden de la reflexión"[19]. Reflexión *a parte ante*, ya que la inmediatez en cuestión "proviene del movimiento antecedente de la conciencia"[20], y reflexión *a parte post*, puesto que la simplicidad de que aquí se trata, se difracta ella misma ya desde la primera tríada (Ser-Nada-Devenir) y después en la oposición del Ser y de la Esencia, para finalmente engendrar "a la vuelta" la concreción del Concepto[21]. Así arraigada en la reflexión y redesplegándola a partir de lo que ella misma es, la inmediatez simple es por sí misma una realidad reflexiva. Y así es como hay que entender la *intemporalidad* característica del proceso lógico: resulta del acto del espíritu que aprehende las cosas y que sólo se distancia de la inmediatez en que se presentan para asegurar la esencial mediación significante de ellas.

"El *tiempo* —se afirma al final de la *Fenomenología del Espíritu*— es el *concepto* mismo con *ser determinado* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo, y en el tiempo se manifiesta mientras no *capta* su puro concepto, es decir, mientras no borra el tiempo. El tiempo es el puro sí mismo *exterior*, intuido, *no captado* por el sí mismo, el concepto meramente intuido. Al captarse a sí mismo, el concepto sobresume su forma de tiempo, concibe la intuición y es intuición concebida y concipiente"[22]. De este modo la *Fenomenología* permite que el "tiempo" —la mala exterioridad del espíritu con respecto a él mismo; su puro "ser determinado", como parcelación de sus momentos dispersos— pase a la auténtica temporalidad de una "historia" entendida como la com-prensión sobresumiente de estos momentos por mediación del "puro concepto", *es decir*, del proceso intemporal que constituye toda temporalidad humana.

4) *Ese ser puro, principio de la autoexposición de la ciencia, es idéntico a la libertad.*

El filosofar hegeliano implica tomar en cuenta esta realidad absolutamente fundamental: en el origen de nuestras dualidades significantes (por ejemplo, la dualidad de la conciencia que relaciona entre sí el sujeto y el objeto), hay una

unidad primera (el hombre-en-el-mundo) que, de un modo intemporal, da sentido a la estructura diferenciada de lo real. En suma, no existe primero el mundo y luego el hombre (nada más ajeno a Hegel que la afirmación de una "historia natural"), sino desde siempre la realidad del mundo es una mediación referida a la afirmación del hombre: "Según mi modo de ver, que sólo ha de justificarse con la exposición del sistema mismo, lo importante es interpretar y expresar lo verdadero no como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*"[23].

Hay que entender bien esta afirmación de Hegel, una de las más famosas y citadas. No quiere decir que haya que pensar inmediatamente el mundo como tal, en su in-dependencia funcional frente al espíritu[24], bajo categorías humanas: una mesa es una mesa y no un ser pensante. Pero lo real es siempre hombre y mundo, mundo y hombre, y su estructura está siempre constituida por una oposición objetivante. Ahora bien, esto es lo que Hegel llama el *sujeto*: "el ser (...) que es verdaderamente efectivo sólo en cuanto la [sustancia viva] es el movimiento de ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del convertirse en algo distinto de sí"[25].

Ahora bien, esta sustancia viva, idéntica al sujeto y que es principio de la Ciencia, Hegel la llama también la *libertad* —término que en la articulación de la *Fenomenología* con el sistema determina por consiguiente ambas expresiones de la totalidad[26]—. "Así pues, en el saber —escribe Hegel[27]— el espíritu ha concluido el movimiento de sus figuraciones [28], en cuanto éste se halla afectado por la diferencia insuperada de la conciencia[29]. Ha conquistado el puro elemento de su ser determinado, el concepto"[30]. Hegel prosigue: "El contenido, según la *libertad* de su *ser*, es el Sí mismo que se externaliza, o la unidad *inmediata* del saber de Sí mismo. El puro movimiento de esta externalización, considerado en su contenido, constituye la *necesidad* de éste. El contenido en su diversidad, como contenido *determinado* consiste en la relación, no es de suyo, y su inquietud[31] [consiste en] sobresumirse, o en la *negatividad*; la necesidad o diversidad, por tanto, son tan ipseidad como ser libre; y en esta *forma* de la ipseidad, en que el existir es pensado inmediatamente, el contenido es *concepto*". Lo cual significa que la libertad, idéntica al saber puro, está hecha, en su sentido más amplio, de la doble y única liber-

tad del Sí mismo y del mundo; dicho de otro modo, que toda autonomía en el régimen del espíritu es de suyo relacional: ser referido al Yo, sujeto que se exterioriza en el universo y como universo. Digamos aún que la libertad, por ser libertad tanto del hombre como de las cosas, es siempre *libertad-en-las-cosas.* Esto constituye, según Hegel, la diferencia entre la representación y el concepto, y obliga a comprender su idealismo absoluto como un realismo igualmente absoluto: "En el pensamiento, Yo *soy libre*, porque no estoy en otro, sino que permanezco pura y simplemente cabe mí mismo, y [porque] el objeto que es para mí la esencia, es, en unidad indivisa, mi ser-para-mí; y mi movimiento en [los] conceptos es un movimiento dentro de mí mismo"[32].

5) *Este puro ser, entendido como libertad, que es principio y elemento de la Ciencia, es idéntico con el "saber absoluto", término y principio él mismo de la Fenomenología del Espíritu. La libertad-en-las-cosas implica, en efecto, que se haya generado la identidad entre el sujeto y el objeto, la certeza y la verdad, el contenido y su forma.*

Con esta última proposición empezamos a volver de la filosofía hegeliana en su máxima generalidad a lo que constituye el contenido y el objeto propios de la *Fenomenología del Espíritu.* Esta traza a la inversa el camino que debe recorrer la conciencia para elevarse hasta el elemento de la ciencia;[33] dicho de otra manera, las etapas de la progresiva conversión que le permite desprenderse de la evidencia primera en la que el mundo comienza presentándosele como "extraño". Movimiento de regresión hacia el fundamento de este saber en verdad, que es asimismo fundamento del ser. Así debe entenderse, a fin de cuentas, la "Cosa misma" que nos ha servido de introducción a este primer recorrido global. Esta Cosa "que no se reduce a su *fin*, sino se halla en su *realización*"; esta Cosa en la que hay que "demorar" y "olvidarse", abandonándose al proceso que traza. Así lo exige "la seriedad de la plétora vital", que consiste en "adentrarse en la experiencia de la cosa misma". De este modo se despliega la auténtica "cultura", que otorga al individuo la experiencia de la libertad como totalidad no cerrada: "Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y

consistencia; más difícil es captarlo, y más aún lograr lo que aúna ambas cosas: lograr su explanación"[34]. Tal es la *Fenomenología del Espíritu*, "explanación del saber fenoménico"[35], y en cuanto sea tal cual es, podrá resolver la aporía del punto de partida.

LA APORÍA DEL PUNTO DE PARTIDA

Ciertamente, la dificultad de tal empresa consiste simplemente en la posibilidad o imposibilidad de ponerse en camino. He dicho que aquí se trata de una totalidad no cerrada; es forzoso, sin embargo, reconocer que la apariencia es por completo distinta: la identidad afirmada entre el punto de partida y el resultado parece conferir a este recorrido la apariencia de una especie de petición de principio, que exigiría el salto al interior del círculo, basado únicamente en la fe en su perfecta coherencia.

Comencemos por asegurar de nuevo este punto, para poner todos los triunfos en contra nuestra, como sucede comúnmente en el método hegeliano. "Es preciso convenir —escribe Hegel al comienzo de su *Lógica*—, [...] como resultará con más detalle en la Lógica misma, que el avanzar es un *retroceder* al *fundamento*, a lo *originario* y *verdadero* del cual depende el principio con que se comenzó"[36]. De nuevo: "lo esencial no es tanto que el comienzo sea puramente inmediato, sino que el todo sea un ciclo ("Kreislauf") en sí mismo, donde lo primero es también lo último y lo último lo primero"[37]. Así pues, el "comienzo", en tanto que "fundamento de todo lo que sigue"[38], no es un simple punto de partida —elegido o impuesto, poco importa—, algo que en todo caso habría que dejar para pasar a otra cosa, sino un "principio" cuya acción determinante se hace sentir a todo lo largo del proceso emprendido, y que asegura precisamente su coherencia reconduciéndolo, al final, a lo que fue su origen[39]. Ello asegura la plena originalidad del razonamiento filosófico frente a cualquier tipo de elaboración científica: "De este modo —escribe Hegel, en efecto— la filosofía se muestra como un círculo, que vuelve sobre sí mismo y no tiene un comienzo como las otras ciencias"[40].

¿Cómo es posible, por lo tanto, entrar en ese círculo?

"El comienzo de la filosofía debe ser o *mediado* o *inmediato*, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; así quedan refutadas ambas maneras de comenzar"[41]. Queda por ver un posible subterfugio inventado en la "edad moderna" para paliar esta aporía: "La filosofía —se dice entonces— sólo puede comenzar con una verdad hipotética y problemática", de modo que el "filosofar (...) no puede ser, en primera instancia, más que una búsqueda"[42]. Concepción plausible que se acerca a lo que Hegel piensa de la verdad. En efecto, es exacto que el comienzo sólo queda autentificado como principio auténtico, cuando, a través de determinaciones sucesivas, ha llegado a ponerse él mismo como resultado. Pero Hegel rehusa, sin embargo, dejar en suspenso el sentido de este proceso; piensa que su significación puede ser verificada desde el comienzo: "puesto que —escribe— el *resultado* sólo surge como el fundamento absoluto, el avanzar de este conocer no es algo provisorio ni problemático ni hipotético sino que debe ser determinado por la naturaleza de la Cosa y del propio contenido"[43]. ¿Qué significa esto sino que el "primer concepto (...) debe necesariamente ser captado por la Ciencia misma? "[44]. Ahora bien, sabemos a qué conduce esta *necesidad científica de un comienzo de la Ciencia que no sea "sólo" comienzo*. "Pertenece a la *naturaleza del comienzo mismo* —escribe Hegel— que éste sea el ser y nada más"[45]. ¿Y por qué? "Este ser puro es la unidad, a la que vuelve el saber puro, o (...) constituye también su contenido"; en efecto, en cuanto resultado del proceso de la conciencia, recoge en él todo el contenido que fue suyo. Así responde a la doble exigencia antinómica mencionada arriba: "(...) este *ser puro*, este inmediato absoluto, está también absolutamente mediado"[46].

La cuestión es, por tanto, simple: hay que retomar todo el movimiento de la *Fenomenología del Espíritu* para despertar a la evidencia totalmente paradójica de que el puro saber —o su contenido, el puro ser— se impone mediatamente como punto de partida inmediato del proceso del saber. Porque, frente a este resultado, permanece la exigencia de abandonar todo preámbulo para entrar sin más en el movimiento estructural que es de siempre y para siempre. El hombre, en efecto, debe acomodarse a esta marcha de las cosas, sin definir a su gusto lo que sería un saber moldeado a su medida: "El comienzo es sólo una relación con el suje-

to en cuanto éste se decide a filosofar, pero no con la ciencia como tal"[47].

Este simple "decidirse por la filosofía" es una afirmación capital; es sabido cómo la retoma, en nuestra época, una obra significativa y escasamente conocida: la *Logique de la Philosophie* de Eric Weil. Pero hay que entenderlo bien; no exige la ceguera de quien rehusa comprender y se pone en marcha sin saber hacia dónde. Al contrario, requiere lucidez, una lucidez que no consiste en pedir pruebas del movimiento antes de empezar a caminar, sino en otear cualquier obstáculo que interfiriese en forma de pre-juicio, determinando por adelantado lo que debe ser la ciencia y preparando las andaderas que le impedirían moverse *libremente*, precisamente así se expresaría lo que en verdad es la libertad del sujeto. En un texto del "Concepto preliminar" con que se abre la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* de 1817[48], Hegel indica cuáles son los cuatro presupuestos que hay que "abandonar" para despertar necesariamente a esta libertad del principio. Son "las maneras de ser subjetivas y finitas" que dificultan el conocimiento filosófico común. Leamos este texto radical y perfectamente claro. Los presupuestos a que conviene renunciar, son los siguientes: "1°, en general, la *validez* fija de las *determinaciones del entendimiento* limitadas y opuestas; 2° un *substrato* dado, representado como *algo acebado y previo,* que debe ser la medida de referencia para determinar si alguna de estas determinaciones mentales le conviene o no; 3° el conocimiento como simple *relación* de algunos predicados preparados y fijos con un substrato dado, cualquiera que sea; 4° la oposición entre el sujeto cognoscente y su objeto, que no puede unirse con él; aquí, como en el caso de la oposición que acaba de ser mencionada, cada aspecto debe ser también por él mismo algo fijo y verdadero".

Vemos que la noción de "lo *fijo*" aparece como un leitmotiv, tanto si se trata de un "substrato" preexistente a las determinaciones venideras como de calificaciones definidas ("determinaciones de la razón dicursiva", como dice Hegel), cinceladas por ellas mismas fuera de toda atribución, o incluso de relaciones entre estos dos tipos de realidad; en todos estos casos que afectan la comprensión del juicio, Hegel rechaza la visión simplista que, partiendo de elementos dispersos, intentaría recomponer su unidad. Repitámos-

lo una vez más: lo que existe en verdad es lo que ahora llamamos "el ser-en-el-mundo", la unidad conceptual que se divide de suyo en la dualidad sujeto/objeto y que la recompone en su verdad dentro del proceso silogístico[49].

Abrirse a esta evidencia permite hacer el recorrido al que es invitada la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, al mismo tiempo que resuelve la "aporía del punto de partida", que de hecho sólo se plantea a la conciencia representativa, prefilosófica. Para indicar, al más alto nivel de generalidad, las normas de este recorrido, voy a retomar un texto, que ahora estamos en condiciones de comprender con más precisión. "Lo más fácil —escribe Hegel en el Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*— es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; más difícil es captarlo, y más aún, lograr lo que aúna ambas cosas: su explanación"[50]. Entendamos: conviene primero tomar las cosas como son, en su inmediatez aún por explicar, renunciando a la solución fácil que consistiría en atribuirle un juicio acabado (la simple "apreciación" de quien conociera todas las cosas previamente); en segundo lugar, hay que esforzarse por "captarlas", es decir, adaptarse al movimiento de su autoexposición; entonces se afirma la unidad totalmente paradójica entre la recepción y el acto de comprensión. Así es como se ponen juntos en camino el conocer y el ser, tal es la "presentación" del saber filosófico.

LAS CUATRO VÍAS DE ACCESO A LA CIENCIA

Antes de definir las características de esta vía de acceso a lo que constituye el comienzo absoluto de la Ciencia, quisiera ampliar un poco el problema y mostrar que, de hecho, en lo concreto, Hegel considera, una posible pluralidad de "introducciones" a su filosofar.

En primer lugar hay que insistir en que es preciso este aprendizaje, cualquiera que sea su forma. "Se está de acuerdo en que hay que haber estudiado las demás ciencias para conocerlas y que sólo tal conocimiento autoriza a enjuiciarlas. Se está de acuerdo en que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido el oficio y haberse ejercitado en él, aunque cada uno posea en su pie la medida de referencia para ello, y posea manos y, con ellas, la capacidad natural

que la tarea exige. Sólo el acto mismo de filosofar no exigiría tal estudio, tal aprendizaje y tal esfuerzo. Esta cómoda opinión se ha visto confirmada en los últimos tiempos con la teoría del saber inmediato, el saber por intuición"[51]. Para filosofar no basta una "cultura ordinaria" que se apoye en concreto sobre "sentimientos religiosos"[52]. Es verdad que la Ciencia debe tender a la "*inteligibilidad* universal" y guardarse muy bien de ser "la posesión esotérica de algunos individuos". "Sólo lo que está perfectamente determinado es a la vez exotérico, concebible, susceptible de aprendizaje y de ser propiedad de todos"[53]. Pero lo que así es "asequible a todos e igual para todos", no es la posesión tranquila de un saber inmediatamente accesible sino la posibilidad de recorrer un "camino", de iniciar un trayecto que permitirá a los valores del entendimiento convertirse y "acceder al saber racional"[54]. Porque no es natural acceder al punto de partida y menos todavía seguir el proceso científico que de allí se deriva; no es nunca fácil deshacerse de los presupuestos representativos mencionados anteriormente, "pues la conciencia se forja, en el tiempo, *representaciones* de los objetos antes de convertirlas en *conceptos*, y aun el espíritu *pensante* no accede al conocer y concebir más que *a través* del representar y volviéndose *hacia* éste"[55].

Combinando ciertos textos metodológicos, es posible, a mi parecer, encontrar en Hegel la indicación de cuatro vías posibles de acceso al filosofar auténtico[56].

1) La primera que, de hecho, es la negación de todo recorrido, consiste en la "decisión *de no querer más que pensar*, gracias a la libertad que prescinde de todo y capta su abstracción pura, la simplicidad del pensamiento". Un eco de esto se percibe en el texto de 1827 ya citado: "El comienzo es sólo una relación con el sujeto en cuanto éste se decide a filosofar[57]". Esta relación con el sujeto no tiene nada que ver con el "presupuesto de un *conocer subjetivo*", como lo precisa a continuación el texto recordando la obligación antes mencionada de abandonar toda fijación al definir el conocer. De hecho, la exigencia de "no querer más que pensar", suficiente desde el punto de vista teórico y siempre necesaria, es inadecuada cuando se presenta sola. Es verdad que tiene plena vigencia, y Hegel lo precisa en este pasaje, frente a toda "crítica" previa, que corre el riesgo de no traducir más que miedo ante el conocer real; y continúa

teniendo vigencia, como ya queda dicho, cuando se ha recorrido una de las otras vías de acceso a la ciencia, pues sólo puede consumar la conversión de la conciencia quien, habiendo recorrido todas sus figuras, las reúne en una decisión personal capaz de leer en el "saber absoluto" el contenido sin contenido del ser puro. En cambio, esta "decisión" no puede bastar prácticamente, si queda aislada de todo este recorrido que la justifica y a la vez le da sentido. Sin ello corre el peligro de degradarse en ese "saber inmediato" que Hegel denuncia como una perversión del conocer tanto en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*[58] como al final del "Concepto preliminar" de la *Enciclopedia* de 1827 y 1830, bajo las especies de la tercera posición del pensamiento con respecto a la objetividad[59]. En resumen, la "decisión por la filosofía" es más la culminación de las vías hacia la Ciencia que su afirmación como una de tales vías.

2) No sucede lo mismo con el *escepticismo*. Este, "por cuanto es una ciencia negativa, realizada a través de todas las formas del conocimiento finito, podría presentarse (...) como una tal introducción". Pero hay que ponerse de acuerdo sobre el significado de este término. Desde su artículo esencial y estrictamente fundador sobre la *Relación del Escepticismo con la Filosofía*[60], sabemos que Hegel opone el "escepticismo" de los modernos, por ejemplo, el de Gottlob Ernst Schulze[61], al escepticismo acabado y radical de la antigüedad, que se caracterizaba por "*la duda frente a todo*, o más bien por la *desesperación ante todo*, es decir, por la absoluta *ausencia de presuposiciones* en todo". Se ve que esta actitud es cercana a la simple decisión por la filosofía que se acaba de tratar. Por esta razón se le podrían hacer las mismas observaciones restrictivas. Hegel tampoco la aplicó nunca y, en el pasaje que comentamos, la presenta devaluándola por varias razones: la primera, a decir verdad fútil, es que esta actitud constituye "un camino poco ameno" (la *Fenomenología* tampoco lo es); la segunda viene más al caso; hace notar que esta manera de proceder representaría "algo superfluo", por cuanto este proceso de negación, insuficiente en sí mismo, está asumido por el momento propiamente "dialéctico" en el seno de la "ciencia positiva", más amplia, que finalmente preconiza Hegel[62]. La tercera razón, muy decisiva, consiste en que este procedimiento estaría condenado, como el kantismo, a "encontrar las formas fini-

tas sólo de manera empírica y no científica, y a aceptarlas como datos". Todas estas razones hacen que a fin de cuentas Hegel no conserve el escepticismo más que como "una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al trascurso del camino mismo y en él se presentará"[63]. En cuanto a la exigencia fundamental de "dudar" y aún "desesperar" ante el mundo, Hegel piensa que en definitiva no queda satisfecha por el escepticismo *ut sic*, sino por el caminar de la "conciencia natural" hacia la Ciencia retrazado por la *Fenomenología*[64].

3) Pero antes de ocuparnos de esta última vía, aún queda otra por nombrar, la tercera: una *lectura crítica de la tradición filosófica*. Hegel la intentó varias veces a todo lo largo de su obra. Primero de manera más libre y no sistemática, al comienzo del período de Jena: *Escrito sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*[65], y sobre todo el pequeño opúsculo titulado *La esencia de la crítica filosófica*[66], que podrían leer antes que nada quienes, bastante instruidos en el kantianismo, quisieran apreciar en una primera aproximación cuál es la "novedad" de Hegel. Luego, de manera explícita, bajo la forma de una introducción al sistema, en el "Concepto preliminar", escrito para encabezar la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*[67]. En este texto, Hegel persigue, en la historia remota o reciente de la filosofía, todas las expresiones posibles de un dualismo en que él ve el principal obstáculo que inmoviliza a la conciencia, impidiéndole concordar con "lo que es": dualismo entendimiento/razón, dualismo pensamiento abstracto/dato sensible e inmediato, dualismo finito/infinito, que en el fondo retoma los "presupuestos" que debemos abandonar, como hemos visto, para llegar al verdadero filosofar. Las "tres posiciones del pensamiento con respecto a la objetividad" —metafísica tradicional, empirismo y filosofía crítica, y finalmente la exaltación del saber inmediato— esbozan el marco de esta relectura, cuya clave está precisamente en la verdad de la relación estructural, a la que no satisface ninguna de estas formas y a cuya altura intentará estar Hegel en su propio sistema. En resumen, Hegel se pregunta porqué no podría uno permanecer en estas posiciones marcadas por la unilateralidad, y responde: por la presencia misma del Espíritu en la historia, como principio de organización totalizante. De este modo es posi-

ble llegar, mediante esta "introducción" histórica, a "esclarecer" y a "desentrañar el significado y el punto de vista dado aquí a la lógica"[68].

Comparando este método con el que usó en su *Fenomenología* y del que trataremos dentro de un instante, Hegel hace notar, sin embargo, la relativa inferioridad que lo afecta. "La consideración que hay que emprender aquí —escribe— tiene además el inconveniente de no poder comportarse más que de un modo histórico y razonado discursivamente"[69]. No obstante es la que más debe contribuir a entender que las cuestiones encontradas en la representación a propósito de la naturaleza del *conocer*, a propósito del *creer*, etc. —y que se consideran *concretísimas*—, se reducen en realidad a determinaciones mentales *simples*, si bien sólo en la Lógica reciben la solución verdadera que las resuelve definitivamente[70]. En suma, se trata de reconducir a la verdadera interioridad un material abordado aquí desde su exterioridad y objetividad "históricas", aún opacas. Esta tarea requiere una conversión de la conciencia, que sólo la *Fenomenología del Espíritu* tematiza y enfoca por ella misma, sin escapatoria posible.

4) Por lo tanto es preciso tomar la "vía" que reproduce el recorrido de la conciencia en marcha hacia la Ciencia, vía que Hegel nunca cesó de considerar privilegiada y que menciona al comienzo de los dos textos que analizamos como punto de referencia para apreciar la mayor o menor validez de los otros enfoques[71]. Quisiera esbozar primero muy rápidamente, a partir únicamente de ambos pasajes, la originalidad de este recorrido, antes de ocuparme en resaltar sus características de modo más amplio y sistemático.

"He tratado antes de la *Fenomenología del Espíritu* —escribre Hegel—, la historia científica de la *conciencia*, como de la primera parte de la filosofía, en el sentido de que debía preceder a la Ciencia pura, puesto que es la gestación de su concepto". Lo he dicho ya y lo recordaré una vez más: a los ojos de Hegel sólo la *Fenomenología* puede justificar en definitiva el hecho de que la Ciencia comience necesariamente con la posición del ser puro, pues ella realiza "la gestación de su concepto". ¿Significa esto que, "precediendo" a la ciencia, su único valor es el de una "introducción" a cierto nivel específico? Ya se sabe las discusiones sobre este punto entre los especialistas. Por mi parte ya he expues-

to en otro lugar[72] que la *Fenomenología del Espíritu* no podría introducir al sistema de un modo valedero, si no poseyera la misma amplitud y el mismo peso que éste; hace falta, en efecto, toda la fuerza del Espíritu —tal como será expuesta por ella misma en el Sistema— para arrancar a la conciencia de su dualismo primero.

Los textos que estamos leyendo, dan dos razones fundamentales de esta anterioridad lógica del Sistema en la primera obra sistemática de Hegel. "Al mismo tiempo —dice para empezar el "Vorbegriff" de 1817— la conciencia y su historia, como cualquier otra ciencia filosófica, no constituyen un comienzo absoluto sino un eslabón orgánico en el círculo de la filosofía". Debemos entender: la *Fenomenología* de 1807 fue "posible" sólo porque la Ciencia misma funda con ella, en el elemento de la conciencia, la eficacia de su propia exposición. Así lo confirma el hecho de que la *Fenomenología*, "presupuesta" así a título de "introducción", encuentra después su lugar orgánico en el Sistema mismo, precisamente dentro del Espíritu subjetivo, entre la Antropología y la Psicología[73]. Esto, como se ve, en contra de interpretaciones demasiado comunes, no solo no anulará sino que fundará la validez *permanente* de la obra de 1807.

Pero entonces surje una objeción. En su formulación dentro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la "fenomenología" se halla reducida a la exposición de los momentos Conciencia, Consciencia de sí y Razón (y ésta ni siquiera entera sino sólo su comienzo). ¿Acaso no debemos concluir que a la obra de 1807 le falta realmente unidad, pues recoge, además de lo necesario para entender el proceso de la conciencia, secciones enteras del Espíritu objetivo y del Espíritu absoluto, que sobrecargarían el conjunto y perjudicarían su claridad? Con esto tocamos la segunda de las razones que anuncié hace un momento: era precisa toda la fuerza dinamizante del Sistema en todo su contenido y en todas sus partes, para llevar al individuo a esta conversión radical que debe rebasar el "formalismo" de la conciencia, para llevarle a com-prender el espíritu de la época y a actuar en la historia[74]. "No se podía permanecer —escribe Hegel en el "Vorbegriff" de 1827— en el formalismo de la simple conciencia, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico en sí de contenido y el más concreto; por consiguiente, emergiendo como resultado,

presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como por ejemplo, de la moral, la éticidad, el arte, la religión. Así pues, el desarrollo del *contenido* de los ob-jetos de las partes propias de la ciencia filosófica pertenece asimismo a este desarrollo de la conciencia que parecía al principio sólo limitado a lo formal. Este desarrollo debe necesariamente avanzar, por así decirlo[75], a sus espaldas, en cuanto el contenido se refiere a la Conciencia como a lo *implícito*". La afirmación es nítida: "emergiendo como resultado" y como tal cargado de "contenido" y "concreción", el saber filosófico auténtico, principio de la Ciencia, suponía obviamente en su proceso de emergencia a partir de la conciencia la presencia y actuación en ella de todas las *figuras históricas* en que se dan a conocer las dimensiones sociales, culturales, políticas y religiosas del Espíritu. Así pues hay que reconocer que, si la entrada al sistema *presupone* el recorrido de la conciencia, éste, en compensación, también *presupone* la existencia del Espíritu en su totalidad. No ha sido, pues, incoherencia o falta de dominio del texto, lo que le hizo a Hegel introducir en la obra de 1807 esas figuras cargadas de "contenido" histórico que traen las secciones Espíritu y Religión; de hecho eran necesarias, para que la conciencia pudiera convertirse a la efectividad de su tarea histórica[76]. Es cierto que, como dice Hegel en el "Vorbegriff" de 1827, "la presentación se vuelve con ello más complicada", ya que así "lo que corresponde a las partes concretas, se halla también, parcialmente, en esa introducción". Sin embargo se comprende fácilmente que, expresándonos ahora en los términos del sistema, era preciso nada menos que toda la *Realphilosophie* (Naturaleza y Espíritu), para "introducir" de verdad a la *Lógica*.

CARACTERÍSTICAS MÁS PRECISAS DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Ya he justificado antes el enfoque elegido para el presente libro. Recordemos que consiste en abordar la *Fenomenología del Espíritu* a partir de una primera determinación de lo que es el filosofar hegeliano en su máxima generalidad: la Ciencia como Sistema se origina en el "puro ser". Ahora bien, resulta que éste, para ser reconocido en su vali-

dez concreta, presupone el movimiento de purificación que conduce a la conciencia desde su saber primero hasta el "saber puro" (o "saber absoluto"), que es el elemento de la Ciencia. Al nivel que hemos alcanzado, pasamos, pues, a beneficio de este "presupuesto", del comienzo de la *Lógica* —el puro ser— al final de la *Fenomenología* —el saber absoluto—; a partir de este final que es también principio, podremos abarcar por primera vez la obra en su conjunto.

Séame permitido aún, para asegurar este "paso" en forma de regresión, evocar las cuatro menciones que hace Hegel de la *Fenomenología* en el Prefacio y la Introducción a su *Ciencia de la Lógica* en 1812. Dos de estos textos insisten directamente en la idea de que me he servido antes: la "lógica" presupone en su origen, y tal es su única justificación, la pro-ducción del saber puro como resultado de la trayectoria de la conciencia, lo cual implica de rechazo que este recorrido no es sino la "deducción" del "concepto de la Ciencia pura"[77]. Para hacer más preciso este esquema y entrar a determinar el contenido que implica, Hegel afirma que tal "movimiento evolutivo" de la conciencia tiende a disminuir su oposición primera y aparente con el objeto que se le enfrenta; lo cual equivale a "resolver perfectamente la separación entre el ob-jeto y la certeza que se tiene de él", de modo que la "verdad" se haga igual a la "certeza", "así como esta certeza a la verdad". Primeras indicaciones valiosas que habrá que recordar.

En otro pasaje de su Introducción a la *Lógica* de 1812[78], Hegel, al tratar del "método" que debe tener la "lógica", precisa que no puede coincidir en nada con el de las "ciencias experimentales" ni con el de la "matemática". El "método auténtico de la ciencia filosófica", lo sabemos, ha de ser establecido y precisado por la lógica misma, "pues el método es la conciencia de la forma de su automovimiento interior"; entendamos: el automovimiento del contenido de la lógica misma. Hegel prosigue: "En la *Fenomenología del Espíritu* he presentado un ejemplo de este método a propósito de un ob-jeto más concreto, la conciencia". Aquí vemos confirmado el hecho de que el *automovimiento del contenido de la lógica es lo que mueve desde el interior el proceso de la conciencia fenomenológica*, de modo que cada una de las figuras que jalonan este proceso venga a "disolverse" en ella misma y , gracias a esta "negación determina-

da" —y por tanto positiva—, a alcanzar su cumplimiento en "una figura superior". De ahí que sólo ahora abordemos la *Fenomenología*, tras haber expuesto, siquiera sumariamente, lo que significa para Hegel el contenido de la ciencia, en cuanto ésta se muestra como la razón de la serie de las figuras de la conciencia.

La cuarta cita que he anunciado, afirma esto de la manera más nítida en el Prefacio a la *Lógica* de 1812[79]. "La conciencia —escribe Hegel— es el espíritu como saber concreto". Queda así confirmada la identidad total entre el contenido del sistema y el de la *Fenomenología*, pues de aquí se sigue que "el movimiento con que avanza la [conciencia], se basa únicamente (...) en la naturaleza de las *esencialidades puras* que constituyen el contenido de la lógica". Entendamos: las "esencialidades puras" que son el principio interior del "desarrollo de toda vida natural y espiritual" y, en particular, de este "espíritu concreto" que es la conciencia, son los mismos "pensamientos puros" o determinaciones reflexivas que expone el proceso lógico. Así, "su automovimiento es su vida espiritual, aquello por lo cual se constituye la ciencia y en cuya presentación consiste".

Esto significa que *el movimiento de la conciencia hacia la Ciencia sólo puede ser de carácter "científico"*. Hegel lo recuerda, como algo evidente, en el prospecto de presentación a las librerías que redactó al terminar la obra, aparecido en octubre de 1807: la *Fenomenología* "trata de la *preparación* a la ciencia", pero "desde una perspectiva que la hace una ciencia nueva, interesante, la primera de la filosofía"[80]. Terminando con esto, como es debido, las consideraciones generales desarrolladas en el presente capítulo sobre la relación de la *conciencia* con la *Ciencia*, haré cuatro observaciones a este propósito.

1) Al tomar como punto de partida, la conciencia en su contenido común, la *Fenomenología* toma en cuenta, antes de cualquier elaboración, lo que en ella se encuentra simplemente dado: *el saber inmediato de lo inmediato*[81]. Volveremos a ocuparnos más adelante[82] del contenido de esta "certeza sensible", por cuanto traza los contornos de la primera figura de la conciencia. Ahora baste con recordar la doble exclusión que Hegel, de acuerdo con este principio, hace al comienzo de su Introducción: entrar en la experiencia "científica" de la conciencia implica en primer término

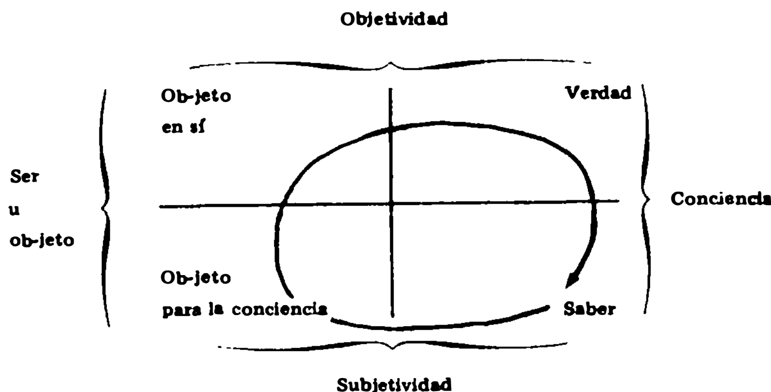
el rechazo de cualquier preámbulo de orden crítico[83]; en segundo lugar implica un similar rechazo de cualquier Absoluto no crítico[84]. La primera de estas afirmaciones va contra Kant y los suyos, la segunda contra Schelling. La actitud única que motiva estos dos rechazos puede expresarse así: la verdad no es nunca una realidad dada como tal, de formar acabada, que pudiese ser captada tras una preparación adecuada; consiste por el contrario en un proceso, en un devenir, en el movimiento que permite a la conciencia "purificarse hasta Espíritu", por cuanto, "a través de la experiencia completa de ella misma, accede al conocimiento de lo que ella es en sí misma"[85]. Tomando de su crítica al Absoluto de Schelling una fórmula recapituladora, se puede decir que en este estadio de las experiencias de la consciencia la verdad, según Hegel, es la "*presentación*" *de la no-verdad de lo no-verdadero*. Se trata del acto que permite aflorar a lo absoluto del Espíritu, cuando opera en las formas del saber inadecuado de la conciencia; convenciendo a la conciencia no-verdadera de su no-verdad, la Ciencia se impone poco a poco como verdadera desde siempre y para siempre[86].

2) Esta no-verdad de la conciencia se traduce inicialmente en una mala escisión, que reviste todas las formas de una oposición en la forma de "extrañeza"[87]. Ya he hablado de su posible expresión en el par ob-jeto/certeza (con sus equivalentes que son las relaciones ob-jeto/sujeto y verdad/certeza)[88]. En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel la da a conocer a través del binomio saber/verdad. Citaré aquí lo esencial del párrafo en cuestión, antes de comentarlo e ilustrarlo.

Hablando del método adecuado para representar el "*comportamiento* de la *ciencia* con el saber tal como *se manifiesta*"[89], Hegel descubre una aparente contradicción: para medir recíprocamente ambas realidades, parece, en efecto, necesaria la intervención de un elemento común y exterior que sirva de unidad de medida; pero, ¿dónde encontrar este criterio, si la Ciencia no ha empezado en absoluto a afirmarse y rechaza todo cuanto es anterior a su propio ponerse en camino? Aquí viene la consideración decisiva: la conciencia posee este criterio *en su propio interior*, en la dualidad que originariamente la constituye como distinta del mundo y a la vez esencialmente relacionada con él. He aquí el texto: "Esta contradicción y su eliminación se perfilará con más

precisión, si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y la verdad, como se dan en la conciencia. Esta, en efecto, *distingue* de sí algo a lo que al mismo tiempo se *refiere*; es lo mismo que se expresa diciendo que *para ella* hay algo; y el lado determinado de este *referir* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero de este ser para otro distinguimos el *ser de suyo*; lo referido al saber es distinguido también de él y puesto como *siendo* incluso fuera de esta relación; este lado que es de suyo se llama *verdad*". Así pues la oposición primera entre el *saber* y la *verdad* es doble del lado del objeto y origina así cuatro determinaciones concatenadas: *saber* y *verdad* por el lado de la conciencia, *ser de suyo* y *ser para la consciencia* por el lado del objeto. *El recorrido incesante de este círculo de determinaciones que se reclaman mutuamente es lo que constituye, hablando estrictamente, el saber de la conciencia*. Se ve de entrada que esta perspectiva "dialéctica"[90] descarta la definición de lo verdadero como la simple adecuación de dos realidades (el sujeto y el objeto), relacionadas sólo como en un espejo; y es que cada uno de estos términos, *en su economía propia*, comporta estructuralmente, tanto él mismo como el otro de él mismo, que ambos sean arrastrados en un movimiento de identificación progresiva *por la misma razón que evidentemente los diferencia.* Ello se traduce aquí en el hecho de que cada una de estas cuatro determinaciones mencionadas aparece efectivamente, en su relación estructural con las demás, formando parte *a la vez* de ambas economías en juego: el *saber*, subjetividad de la conciencia, interioridad de lo interior, está ordenado a la *verdad*, la cual, como objetividad de esta misma conciencia, puede ser llamada la exterioridad de lo interior; a su vez la verdad es lo que es, sólo porque se relaciona con el *objeto como es en sí*, o, dicho de otro modo, con la objetividad de este objeto o, de otro modo aún, con la exterioridad de lo exterior; por último, esta exterioridad duplicada sólo puede ser alcanzada, como en una transición extrema, mediante la determinación del *objeto tal como éste es para la conciencia*, es decir, de la subjetividad del objeto, o de la interioridad de lo exterior; con ello queda devuelto el objeto a la interioridad duplicada del saber, de la que habíamos partido. En definitiva, por otra parte, el "saber" que está siendo examinado y que de saber sensible e inmediato pasará a

mostrarse saber absoluto, es el proceso total de las determinaciones del conocer que prohibe tomarlas como realidades fijas y obliga a pasar de una a otra según un movimiento de "reflexión" que es, a la vez, la estructura del sujeto y del objeto, la del conocer y la del ser; en una palabra, la estructura de "lo real": "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia realiza inmanentemente tanto en su saber como en su ob-jeto, *en cuanto* ahí *le brota el nuevo ob-jeto verdadero*, es propiamente lo que se llama *experiencia*"[91].



3) Así se realiza, pues, la transformación progresiva del saber (o de la certeza) y su adecuación a la verdad: la conciencia, al devolver al movimiento de la experiencia tanto su saber como su objeto, ve que "recae en ella", como debe ser, la distinción de la cual hemos partido, de tal modo que ella misma proporciona "su propia pauta"[92], ya que es estructural y esencialmente relación "dialéctica" entre la subjetividad y la objetividad, que la constituyen en su verdad. Es decir, el paso de una "experiencia" a otra[93], de una "figura" a otra, es el fruto, como dice Hegel, de una "comparación de la conciencia consigo misma"[94]. Debe quedar claro que esta formulación no tiene nada que ver con el "idealismo subjetivo" que trata de definir el mundo a partir de una interioridad cerrada abstractamente sobre sí misma; por el contrario, el avanzar de la experiencia proviene aquí de que a la conciencia le brota ahí "un nuevo ob-jeto verdadero". La "experiencia de la conciencia" es precisamente el recorrido integral de estos momentos que, de evidencia ne-

gativa en evidencia negativa[95], despierta esta consciencia a la "libertad", en la cual consiste el saber verdadero.

Así se forma poco a poco una totalidad real, que Hegel, como sabemos, llama la "Ciencia". Por eso le resulta tan natural al final de la Introducción resumir todo este proceso de la obra con la expresión, ahora clara: "la ciencia de la *experiencia de la conciencia*"[96], es decir: la presentación ordenada y sistemática de las etapas que debe pasar la conciencia para dejar que emerja en ella y fuera de ella la exigencia de libertad que la habita y que, hasta su plena conversión, sigue acusando a cada uno de sus "saberes" parciales y unilaterales. Sabemos que esta expresión fue elegida al principio por Hegel como título de la obra; sabemos también que hasta el fin de la impresión no cambió este título por el de *Fenomenología del Espíritu*[97]. Y todos aquéllos que, siguiendo a Th. Haering, defienden que la obra carece de unidad, se basan en este camino de última hora para afirmar que Hegel habría modificado por completo su visión del conjunto. Pero la realidad es distinta, como, en mi opinión, se desprende claramente del análisis que acabo de hacer: no puede haber *ciencia* de la experiencia de la conciencia, sin que el Espíritu en su totalidad —subjetivo, objetivo y absoluto— "aparezca" (se "fenomenalice") a través de la concatenación de las figuras de esta consciencia; de modo que el paso de un título a otro, lejos de operar un cambio de perspectiva, no hace más que iluminar mejor la razón verdadera de este devenir de la conciencia; en ella aparece el Espíritu y gracias a eso se puede producir la ciencia de su experiencia. Hegel lo afirma con consumada claridad en su Prefacio, cuando probablemente ya se había decidido a cambiar el título[98]: "Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia de ir recorriendo estas formas en el largo, dilatado tiempo, y asumir el inmenso trabajo de la historia universal, en la que ha ido desentrañando y dando figura con cada una de esas formas a todo el contenido propio de que es capaz [esa historia], y puesto que no le era posible alcanzar con menos esfuerzo la conciencia de sí, tampoco el individuo, por exigencia de la propia Cosa, puede llegar a concebir su substancia con menor esfuerzo"[99]. En resumen, en el orden del espíritu así como en el biológico, la ontogénesis es una filogénesis en pequeño.

4) Hay que precisar un último punto para precisar, en la medida de lo posible, las relaciones entre Ciencia y conciencia; se trata del tipo de progresión que permite pasar de una a otra de estas figuras de la conciencia. A este respecto Hegel menciona varias veces la "necesidad"[100]. Ahora bien, sabemos que la "libertad" es a la vez origen, razón del desarrollo y término del proceso que así se inicia. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones?

No entraré aquí a considerar en general la identidad necesidad-libertad, que representa, al máximo nivel, una de las claves (y quizá la única) del filosofar hegeliano; harían falta demasiadas consideraciones sobre el contenido esencial de la *Lógica*[101]. Por lo demás toda la *Fenomenología del Espíritu*, a su modo, se resume en una realización y, por así decirlo, práctica de esta identidad; todas las páginas que siguen son, por lo tanto, la demostración de ello. Pero es preciso adelantar que toda "necesidad" de un orden conceptual expresa la presencia actuante de la totalidad (sujeto/objeto, interior/exterior) en su autodespliegue; en todo caso la necesidad se debe a que el Espíritu, desde el origen, está presente en la conciencia y define el sentido unitario de la "conversión" que se le propone[102]. Pero es esencial a la afirmación del Espíritu que dicha conversión le sea efectivamente *propuesta* y no impuesta. Concretamente, cuando al término de cada experiencia, la conciencia es invitada a reconocer que la fidelidad a lo que le ocurre requiere rehacer las reglas de lectura que se había dado, es posible siempre que la conciencia —aceptando el inconveniente de ser infiel *a sí misma*— rehuse dar el paso. Así, cuando llegar el momento en que la "necesidad", que actúa "a sus espaldas"[103], se le presenta a plena luz, sólo puede manifestársele como una invitación a su libertad; pero ésta sigue siendo soberana. El camino de la *Fenomenología* está cubierto de cadáveres y siempre hay alguna parte en nosotros mismos que no puede o no quiere acceder a una nueva regla de lectura de la realidad. Seguimos siendo, por un lado, hombres de la certeza sensible, estoicos o escépticos, víctimas de la conciencia desventurada, señores, sujetos de una libertad abstracta o de una mera "representación" religiosa. De aquí la necesidad de reemprender constantemente un recorrido que somos incapaces de hacer a la primera satisfaciendo su máxima y muy radicalísima exigencia.

Deberemos acordarnos de esta "libertad" esencial —que es aquí *por de pronto* una libertad de elección—, para reconocer su sitio en todo "paso" de una figura de la conciencia a otra. Sin embargo lo esencial sigue siendo comprender que no se trata aquí de admitir cierta verdad "ajena", sino, por el contrario, que es la conciencia misma quien "se impulsa hacia su existencia verdadera"[104], pues "la conciencia es para sí misma su *concepto* y, por ello, inmediatamente, el acto de trascender lo limitado, y, como esto limitado le pertenece, de trascenderse a sí misma"[105].

III. LAS GRANDES ARTICULACIONES DE LA OBRA

Previamente a emprender en detalle el camino que conduce de la certeza sensible al saber absoluto, es conveniente que, fieles a nuestro método regresivo, echemos una mirada de conjunto sobre la organización del contenido de la obra, partiendo de lo que es evidentemente la clave de su comprensión: el saber absoluto mismo, como término y, *en consecuencia*, como principio.

Creo que el capítulo precedente al menos habrá convencido al lector de que no es posible ser fiel al propósito de Hegel, si se aborda su libro desde una perspectiva únicamente "genética", es decir, siguiendo simplemente el "orden de materias" que nos propone y sin preguntarnos previamente sobre el "orden de las razones" que guía su ejecución y su desarrollo. Para ello no basta con tener en cuenta lo que nos descubre una lectura ingenua del índice y de las divisiones que propone; como acabo de decir, es preciso buscar *al nivel del saber absoluto* el principio de organización total del contenido en su conjunto.

Pero se hace ineludible abordar una cuestión previa. En efecto, a pesar de su nitidez aparente, el enunciado que acabo de proponer no deja de plantear problemas. ¿Qué significa efectivamente "nivel de saberabsoluto"? El sentido común responderá sin dudar que hay que buscarlo en el discurso que, al final del libro, lleva precisamente este título: *El Saber absoluto*. Pero la cuestión no es tan simple, pues si es verdad que cada figura de la conciencia presenta, en su rango, la misma universalidad del Espíritu en la particularidad de una estructura determinada, hay que convenir en que todas y cada una de ellas terminan, de hecho, en un tipo de expresión que está de suyo al "nivel" del saber absoluto. Esto es verdadero ya, como lo subrayaré a su tiempo, del resultado de la certeza sensible, así como de todas las demás figuras, de tal modo, por otra parte, que el "saber absoluto" propiamente dicho se presentará al final de la obra, de un modo explícito, como la recapitulación de todos estos resultados parciales y no obstante ya de orden

definitivo, condensados en algunas figuras más ricas, constituidas a su vez por la conjunción de figuras más simples.

En virtud de este juego complejo que define y expresa la inmanencia propiamente fundadora del todo en las partes, no sólo somos capaces sino que debemos reconocer el "nivel del saber absoluto", y *por consiguiente* el principio de organización que implica, desde las primeras etapas del movimiento dialéctico. Pero, ¡atención! : esta conciencia depende de lo que he llamado la "segunda lectura"[1], la cual siendo de la competencia del "para nosotros"[2], acompaña el movimiento primero de la conciencia desvelando sus implicaciones últimas; ahora bien, este "punto de vista" más allá de todo punto de vista sólo es posible para quien, habiendo recorrido la totalidad de las figuras de la conciencia, alcanza este más allá de toda figura que las reúne todas en su significación de verdad, porque "la experiencia que la conciencia hace de sí no puede en absoluto comprender en sí, según su concepto, menos que el sistema total de la conciencia o el reino entero de la verdad del Espíritu"[3].

Esto, en mi opinión, permite resolver la cuestión difícil y controvertida que plantea el texto con el cual Hegel cierra su Introducción. Presentaré primero la traducción que propongo, siendo plenamente consciente, tras largas discusiones con especialistas alemanes, de que debo tomar decisiones sobre un texto cuyo original mismo es todo menos claro: "Impulsándose hacia su existencia verdadera, la conciencia alcanzará el punto en que deponga su apariencia de llevar con ella algo extraño que es sólo para ella y tiene la forma de la alteridad; dicho de otro modo, alcanzará el punto en que el fenómeno se haga igual a la esencia y, por tanto, su exposición coincida precisamente con este punto de la ciencia del Espíritu propiamente dicha; y, por último, el captar por sí misma esta esencia suya, designará la naturaleza del saber absoluto mismo"[4].

Todo depende, en este texto, del significado que se le de al miembro de la frase: "...coincide precisamente con este punto de la ciencia...". Hyppolite ha escamoteado el problema al traducir: "coincide con la ciencia del Espíritu propiamente dicha...". Pero ¿qué significa este "punto" en cuestión? Permitáseme evocar de nuevo la solución propuesta por Th. Haering. Para él este "punto" designa un lugar de la *Fenomenología* que no es el Saber absoluto, pero

que, según el proyecto primitivo, ya debía "caracterizar la naturaleza del saber absoluto". He aquí lo que escribe: "La presentación de la filosofía *debía conducir hasta la Razón*, donde, de hecho (...) el Espíritu (...) se encuentra otra vez a sí mismo, y el fenómeno se hace así igual a la esencia"[5]. Y, efectivamente, se puede decir que, desde el comienzo de la sección Razón, la reconciliación al menos formal entre los momentos inicialmente dispersos de la conciencia y la consciencia de sí realiza un primer tipo de "igualdad" entre el fenómeno y la esencia, la determinidad exterior de las figuras y la interioridad del movimiento del Espíritu. Ello, sin embargo, no autoriza de ninguna manera a detener allí el proceso iniciado, pues el formalismo mismo de esta etapa exige su comprobación en una confrontación explícita con sus diferentes traducciones históricas[6].

A decir verdad, hay que apuntar algo más esencial todavía. El texto que comento aquí, aunque se refiera a la terminación del proceso de la consciencia, no habla del *lugar* que correspondería a esta realidad en la *Fenomenología* sino —si uno se fija— del lugar *de la ciencia del Espíritu propiamente dicha*. Hay un solo modo de entenderlo: "la naturaleza del saber absoluto" será designada, cuando la "exposición" de la conciencia coincida con el nivel que constituye, en el sistema mismo, la "Filosofía del Espíritu"[7]. Ahora bien, ¿qué requiere la afirmación de una Filosofía del Espíritu? : que haya sido sobrepasada la abstracción de una oposición primera, en la forma de extrañeza, entre sujeto y objeto, consciencia de sí y conciencia. Esto es lo que se realiza de una manera eminente al final de la obra, cuando se "unifican" efectivamente las dos "reconciliaciones" que dan el sentido de todo el proceso emprendido: la del Espíritu en su conciencia y la del Espíritu en su consciencia de sí[8]. Pero la "naturaleza" de este saber absoluto, como hemos visto, actúa a todo lo largo del desarrollo desde el comienzo de éste; por ello sería *teóricamente* posible, intercalar una exposición de la Filosofía del Espíritu en todos los puntos donde este "saber absoluto" se da ya a conocer, es decir en el resultado de cada una de las figuras consideradas. *Por ejemplo* —y sobre este punto son aceptables las afirmaciones de Haering— desde el comienzo de la Razón. Pero no sólo ahí. Otto Pöggeler, en el texto ya citado, apunta con justeza que esta unidad entre conciencia

y consciencia de sí, que es razón suficiente para afirmar el Espíritu, está ya contemplada de manera muy explícita al principio de la sección Consciencia de sí. Por ello Hegel puede declarar en este pasaje: "Para nosotros está presente ya el concepto *del espíritu*"[9]. Ahora bien, prolongando este razonamiento, creo que se puede decir sin paradoja que todavía es preciso retroceder aún más hacia el punto de partida, como lo mostraré en el momento oportuno. En efecto, desde el resultado de la Certeza sensible, "la naturaleza del saber absoluto" sale a la luz y ello permite afirmar que el término alcanzado, primer "universal" auténtico, puesto que ha llegado a serlo, es "*algo reflexionado en sí* o algo *simple*, que en el ser-otro sigue siendo lo que es"[10]. Realmente quien haya *comprendido* este resultado, podría dispensarse de leer el resto de la obra y abordar directamente la "Filosofía del Espíritu". ¿No es, por lo demás, esto lo que define las "figuras" de la conciencia, a saber, el hecho que cada una de ellas no se resuelva sino en una resolución de la totalidad? No hay que perderlo de vista ahora que vamos a abordar la cuestión de las grandes articulaciones de la obra o, dicho de otro modo, de la organización unitaria de las figuras o grupos de figuras consideradas en su particularidad determinada.

UN PULULAR CONTROLADO

En efecto, esta organización plantea problemas: debe respetar a la vez la autonomía plena de los momentos y su inscripción en conjuntos cada vez más complejos dentro de grandes unidades de redacción. Por de pronto conviene subrayar el "pulular" de todos los elementos que entran en estas relaciones. Hegel mismo lo explica con mucha exactitud, cuando escribe que en esta obra "los momentos de la verdad se explanan bajo esta peculiar determinidad de no ser momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como ésta conciencia misma se presenta referida a ellos; con lo cual los momentos de la totalidad son *figuras de la conciencia*"[11]. A partir de aquí no es difícil oponer a la pureza y abstracción del proceso lógico las mil y una observaciones concretas que se encuentran en la *Fenomenología*. Como estamos habituados a un estilo de filosofía que pretende abarcar todas las dimensiones de la expe-

riencia, casi no nos hacemos idea de la sorpresa que seguramente daría a un lector en 1807 esta obra de estilo nuevo, que, saltándose los límites impuestos por la Escolástica, introducía con toda naturalidad problemas y series de vocabulario tomadas de la existencia más cotidiana.

Pero una segunda evidencia viene pronto a equilibrar esta primera impresión; todas estas observaciones aparentemente heterogéneas son asumidas en un movimiento de inmensa coherencia que permite un dominio bastante prodigioso de este pulular. Para convencernos volvamos a ver el prospecto para los libreros de octubre de 1807 al que ya he dedicado antes un breve comentario [12]. Presenta la obra enfocándola bajo el aspecto de su unidad: "La Fenomenología del Espíritu —dice— (...) considera la *preparación* a la ciencia desde una perspectiva que la convierte en una ciencia nueva e interesante, la ciencia primera de la filosofía". A continuación aparecen sus componentes diversos: "Abarca las diferentes *figuras del Espíritu* como las estaciones del camino a través del cual se hace saber puro o Espíritu absoluto". ¿Cuáles son estas estaciones? Hegel las enumera de la siguiente forma: "En las secciones principales de esta ciencia, que a su vez se subdividen varias se considera pues, la conciencia, la consciencia de sí, la razón observante y actuante, el Espíritu mismo, como Espíritu ético, cultivado y moral, y finalmente religioso, en sus diferentes formas". Todo ello se puede reformular. del modo sistemático siguiente:

1) En primer lugar está la totalidad que constituye la Fenomenología como "una ciencia" [13].

2) A continuación vienen las "divisiones principales". Se las puede contemplar:

a) o separadamente: conciencia, luego consciencia de sí, después razón, etc. [14].

b) o dentro de agrupamientos en unidades más amplias [15].

3) Después vienen las que llamaré "subsecciones". Por ejemplo, aunque las indicaciones de Hegel no son exhaustivas, las dos divisiones de la Razón o las tres del Espíritu...

4) El nivel siguiente es el de las "figuras". Es cierto que la palabra está empleada aquí en un sentido más amplio e indeterminado, ya que equivale en primer lugar al término general de "estación", introducido antes de las diferencia-

ciones que estoy inventariando; pero lo hemos visto, y lo veremos a menudo, usado por Hegel en la acepción más específica que le doy aquí. Se hablará en este sentido de la figura de la certeza sensible, de la figura de la percepción, etc.[16].

5) En fin, ciertas figuras pueden descomponerse a su vez en las unidades mínimas que Hegel llama "experiencias". Así sucede con la certeza sensible que, como veremos en el próximo capítulo, comprende tres experiencias distintas.

De lo que resulta, remontando la serie (que, como se ha visto, no siempre es completa): a) las *experiencias*, b) las *figuras*, c) las *subsecciones*, d) las *secciones*, e) los *grupos de secciones*, f) el *Todo*. Pulular domeñado, por lo tanto, según el orden de imbricaciones estrictas, que al final resultan de una simplicidad bastante grande.

Pero ¿cómo organiza Hegel finalmente este conjunto? Son varios los tipos de reagrupamiento que se flanquean; y una de las dificultades de la obra proviene de la necesidad de conservarlos en la memoria para permitirles que actúen y reaccionen recíprocamente. Distinguiré tres tipos; los dos primeros tienen el mérito de ser muy claros y simples; pero el tercero, por su mayor sutileza, nos permite de hecho penetrar muchísimo más en la economía verdadera de la obra.

A) Un simple vistazo al enunciado del índice de materias indica enseguida los dos primeros modos de articulación y reagrupamiento pretendidos por Hegel. Está primero lo que podía llamarse el *orden lineal*; ocho divisiones principales escritas en números romanos encabezando las siguientes unidades:

I. La certeza sensible, el esto y el opinar.

II. La percepción, la cosa y la ilusión.

III. Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

IV. La verdad de la certeza de sí mismo.

V. Certeza y verdad de la razón.

VI. El Espíritu.

VII. *La Religión*[17].

VIII. El Saber absoluto.

Creo que se imponen tres observaciones a propósito de esta primera articulación del todo:

a) En ella ocupa un lugar enorme el contenido de la primera sección, la Conciencia, ya que de hecho comprende las tres primeras divisiones que acaban de ser enunciadas. Y ciertamente la "infinitud", en que culminan estas tres figuras, obliga a "*pensar* el cambio puro o la *contraposición en sí misma, la contradicción*"[18]; ello nos adentra ya mucho en la afirmación del concepto y justifica sin duda el detallismo en la exposición de las etapas que han conducido hasta este punto último y propiamente insuperable. Pero apenas se puede negar que otras unidades ulteriores habrían podido hacer valer derechos semejantes al mismo trato de favor. De hecho hay que reconocer que esta nomenclatura no da una idea exacta del equilibrio de la obra en su contenido real.

b) Pero el interés absolutamente fundamental de esta ordenación de la *Fenomenología* estriba en recordar que el despliegue de las figuras según el orden de una totalización que las subordina recíprocamente dentro de una unidad sistemática, no tiene más razón de ser que el *proceso continuo* que, de conversión en conversión, lleva al individuo a ascender uno por uno los escalones de la "escala hasta este punto de vista"[19].

c) A esta estructuración, no obstante, hay que objetarle que deja fuera el aspecto esencial de circularidad reflexiva, que es en régimen dialéctico la regla única e ineludible de todo auténtico desarrollo. Por eso necesita ser corregida inmediatamente por el segundo modo de estructuración.

B) Este segundo modo de articulación va indicado por Hegel en el índice con letras. Su interpretación es desde luego más delicada y va a permitirnos tocar algunos puntos esenciales. Helo aquí:

(A) Conciencia.
(B) Consciencia de sí.
(C) (AA) Razón.
(BB) El Espíritu.
(CC) La Religión.
(DD) El Saber absoluto

Se ha señalado varias veces estos últimos años que uno de los argumentos aducidos por Haering para sostener su tesis ya aludida en varias ocasiones procede en realidad de

una lectura descuidada de estas indicaciones. En efecto, no es exacto que las tres primeras secciones —Conciencia, Consciencia de sí, Razón— sean pura y simplemente correlativas, como si (C) no se aplicase más que a la Razón. Es verdad que en este caso se tendría cierto derecho a pensar que con la Razón se termina una totalidad y a continuación comienza algo distinto. Pero de hecho no sucede así: (C) abarca evidentemente todo el final de este plan, ya que está dividido en cuatro subunidades estrictamente connumeradas: Razón, Espíritu, Religión, Saber absoluto. Como es obvio, ello, lejos de permitir la introducción de ningún tipo de censura entre Razón y Espíritu, vincula muy radicalmente estas dos secciones entre sí.

Lo que, no obstante, podemos retener de la tesis de Haering es que, una vez que se encuentra sentada la unidad formal de la conciencia y la consciencia de sí, alcanzamos explícitamente el nivel de esta última; el resto de la obra, según este enfoque, tiene entonces el sentido de superar el formalismo de la unidad así alcanzada, sometiéndola a la prueba de las figuras concretas de la historia. Deberemos recordarlo más adelante, cuando se trate de la organización particular de las tres primeras secciones dentro de lo que Hegel llamará "el Espíritu en su conciencia".

C) Pero estos dos tipos de organización deben conjugarse con un tercero que voy a caracterizar ahora de una manera general y cuya presentación más detallada nos va a ocupar hasta el final del presente capítulo. Me refiero a las articulaciones más complejas que se manifiestan al nivel de la organización del contenido mismo, en su desarrollo concreto, y que encontramos indicadas a) en los textos estructurales y b) en los paralelos.

Los "textos estructurales" son, de entre los desarrollos "para la conciencia" (los textos de "experiencia" propiamente dichos), aquellos que aseguran su comprensión unitaria relacionándolos entre sí y con la totalidad; son todos textos "para nosotros", y consideran ya los supuestos, ya las consecuencias de los núcleos duros, que intentan, a su vez, adherirse al movimiento de la conciencia. He dicho antes que los textos "para la conciencia" representan, grosso modo, la cuarta parte de la obra; a los textos "para nosotros" les corresponden, por consiguiente, los otros tres cuartos de la obra. Pero, cuando se trata de determinar "las

grandes articulaciones de la obra", es obvio que los "textos estructurales" que deben ser tomados en cuenta, son más limitados y conllevan esencialmente: el Saber absoluto, la introducción a la Religión, la introducción al Espíritu, la realización de la consciencia de sí racional por sí misma y finalmente los pasajes más cortos sirven de introducción a la mayor parte de las secciones o subsecciones.

En cuanto a los "paralelos", designan los 223 pasajes, más o menos, en que Hegel se dedica a hacer lo que yo llamaría "citas internas", confrontando, para identificarlas u oponerlas, las figuras o grupos de figuras que pertenecen a totalidades diferentes, y definiendo así parentescos de nivel entre unidades redaccionales más o menos alejadas entre sí, pero que expresan a menudo el mismo movimiento conceptual en estructuras diferentes. El inventario de todas estas anotaciones dispersas a todo lo largo del texto indica coincidencias, circularidades, encuentros que pueden precisar o modificar las indicaciones demasiado generales que proporciona un examen del índice de materias.

Todo este material ha sido reseñado, analizado e interpretado en mi libro titulado *Structures et mouvement dialectique dans la Phénomenologie* de *l'Esprit de Hegel*, al cual me permito remitir al lector[20].

No traeré a colación aquí más que los resultados más significativos, de una manera muy sucinta.

EL SABER ABSOLUTO, PIEDRA ANGULAR DEL TODO

Como es debido, y conforme a nuestro método, hemos de partir del Saber absoluto para abarcar de un vistazo el diseño del conjunto. Remitiendo al último capítulo de la presente obra para un comentario de este texto desde el punto de vista de su contenido, me permito pasar directamente al párrafo central que, en la primera parte de esta sección, indica cómo se articulan entre sí los dos paneles de la obra[21]. Presento primero una traducción de este texto.

"Esta reconciliación de la conciencia con la consciencia de sí se muestra así producida de dos lados, una vez en el Espíritu religioso, otra en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian entre sí en que el primero es esa reconciliación en forma implicita y el segundo en la

forma del ser-*para-sí*. Tal como han sido considerados, de momento no coinciden; la conciencia, tal y como se nos han ido presentando sus figuras, hace tiempo que ha llegado a cada uno de los momentos de [esas figuras] así como a su unificación, incluso antes de que la Religión le diera a su objeto la figura de la consciencia efectiva de sí. Queda aún por mostrar la unificación de ambos lados; ella es la que cierra esta serie de figuraciones del Espíritu, pues en ella el Espíritu llega a saberse no sólo como es *implícitamente* o según su *contenido* absoluto ni tampoco sólo como es *para sí*, conforme a su vacia forma, es decir por el lado de la consciencia-de-sí, sino como es *de suyo y para sí*"[22].

El acto fundamental de la *Fenomenología* se presenta aquí como una "reconciliación de la conciencia con la consciencia de sí". Ello concuerda con la perspectiva en que se nos había presentado al principio el contenido y movimiento de la ciencia; para que ésta llegara a desplegar las esencialidades en el elemento del puro saber, se presuponía una clarificación previa de las relaciones entre el objeto y el sujeto, yendo a contracorriente del dualismo que parecía ser la regla de su relación (o de su carencia de relación) en los anteriores sistemas del conocer. Esto es lo que se realiza mediante su "reconciliación". Pero hay que evitar un contrasentido lamentable a propósito de este término: en Hegel no designa nunca una supresión de las diferencias mediante una identificación banal que nos substrajera a los imperativos del tiempo, sino un movimiento que toma en cuenta estas diferencias *para hacerlas funcionar como tales*, es decir como polos en tensión de una totalidad articulada en ella misma.

Tal "reconciliación" —nos dice Hegel— se halla afirmada dos veces en la *Fenomenología*; lo cual nos autoriza a concluir que la obra, bajo este aspecto muy central, comporta dos partes esenciales, que llevan, partiendo de puntos de vista diferentes, a un resultado idéntico. ¿Cuáles son estos dos troncos de la obra? Uno está constituido por la *Religión*, el otro por lo que Hegel llama *la conciencia como tal*. La identificación del primero es simple: se trata de la sección titulada "La Religión", colocada, en las nomenclaturas precedentes, bajo los números y letras VI y (C) (CC) respectivamente. Si nos remitimos al principio de esta sección, cuando Hegel define su novedad relacionándola con lo

precedente, vemos que la designa como "la consciencia de sí del Espíritu"[23]. Lo cual nos pone sobre la pista para identificar el otro término en cuestión: la "conciencia como tal". Se trata de lo que Hegel llama en esta misma Introducción a la sección Religión "la *conciencia* que es consciente de la esencia absoluta"[24], o "el Espíritu en su conciencia"[25], identificando del modo más claro los momentos que la componen: "*Conciencia*, *Consciencia de sí*, *Razón* y *Espíritu*"[26]; o, retomando las tres primeras secciones en la cuarta, que es su compendio: el "Espíritu verdadero, el Espíritu enajenado de sí y el Espíritu cierto de sí mismo"[27].

Así pues, está claro que la *Fenomenología* se divide en dos partes principales —la *Conciencia del Espíritu*, que agrupa las cuatro primeras secciones[28], y la *Consciencia de sí del Espíritu*, que está representada por la sección Religión. Ambas totalidades parciales terminan en una "reconciliación de la Conciencia con la Consciencia de sí" (desde el punto de vista de la conciencia y desde la perspectiva de la consciencia de sí respectivamente); y el *Saber absoluto* define la ecuación del conjunto dando a conocer la "unificación" de ambas reconciliaciones. Tal es el nivel más elevado al que se da a conocer el esquema inteligible de la obra y su sentido. Descifremos: las cuatro primeras secciones, que expresan "la conciencia que es consciente de la esencia absoluta", tienen lugar en el espíritu del hombre, que se capta él mismo en su génesis histórica; la quinta sección nos pone a la escucha de lo que se considera que el Espíritu absoluto dice de él mismo a partir de su pura consciencia de sí. Finalmente el Saber absoluto se afirma en cuanto se manifiesta la identidad de hecho y de derecho entre estos dos dinamismos —objetivo y subjetivo— del Espíritu. De modo que se puede decir que la *Ciencia* (o la Filosofía en acto y efectiva) es la identidad manifiesta entre la *Historia* y la *Religión*, entre el proceso exterior de las figuras históricas y la consciencia del movimiento interior y esencial que da razón de este proceso[29].

La Religión o el Espíritu en su consciencia de sí

Dediquémonos ahora, remontando el curso de la obra, a la segunda de las totalidades parciales así obtenidas. La

sección Religión procede según el encadenamiento de las tres subsecciones siguientes: "A. La Religión *natural*"; "B. La Religión *del arte*"; "C. La Religión *manifiesta*" [30]. Para caracterizar la problemática global de esta parte, mencionaré dos textos paralelos prospectivos que se encuentran en las secciones anteriores —en el Espíritu y en la Consciencia de sí respectivamente— y que nos aclararán por antítesis negativa de qué se trata.

Abordando, al comienzo del "Espíritu *enajenado de sí*", la definición de la "fe" que corresponde a la economía de este mundo, Hegel escribe: "Lo que aquí se considera no es, por tanto, la consciencia de sí de la esencia absoluta tal como ella es *de suyo y para sí* [31], ni la Religión, sino la *fe* en tanto que es evasión del mundo real y por consiguiente no es *de suyo y para sí*" [32]. Ello nos confirma que en la sección Religión estamos a la escucha de lo que "la esencia absoluta" afirma ser en su de suyo y para sí un de suyo y para sí concebidos como fuente y por tanto primero como para-sí que, como es totalidad, va a decirse "en la forma de-suyo" [33].

También el otro paralelo aboca al mismo resultado: la "conciencia desgraciada", última figura de la sección Consciencia de sí, se halla desgarrada entre su mutabilidad esencial y el carácter "inmutable" de su objeto. Adelantándose a la experiencia y anunciando así el "Saber absoluto", Hegel subraya que estos dos puntos de vista, lejos de ser heterogéneos, coinciden de hecho plenamente. Pero añade a continuación: "Esta consideración, en cuanto es nuestra [34], aquí es intempestiva, pues hasta ahora (...) no nos ha surgido lo inmutable *de suyo y para sí mismo*; no sabemos, por consiguiente, cómo se comportará [35]". Precisamente de su comportamiento nos informa la sección Religión. Es necesario, pues, entender que todo este desarrollo nos conecta en lo que según las tradiciones religiosas es la manifestación progresiva del absoluto a través de los elementos de este mundo: primero lo más lejano a él bajo las especies de la realidad natural e inmediata, luego a través del espíritu humano, que asume el universo en la experiencia estética, y finalmente en una realidad adecuada al absoluto y capaz de manifestarlo tal cual es.

A este nivel del análisis se deben plantear dos cuestiones; se refieren a la relación, por una parte, entre esta sec-

ción Religión, así caracterizada, y el Saber absoluto, y, por la otra, entre la sección Religión y las cuatro primeras secciones. Respecto del primer punto, hay que volver a subrayar que para Hegel hay una *identidad total de contenido entre la Religión en su culminación y la Filosofía o Ciencia.* No habría necesidad de insistir, por lo demás, en esta afirmación muy elemental, si no se encontrara curiosamente negada todavía aquí y allá por razones que dependen más de la ideología que de la lectura del texto. ¿Qué dice, en efecto, este texto? Recuerdo primero el final del prospecto para los libreros de octubre de 1807: las "manifestaciones del Espíritu" encuentran su "última verdad" "primero en la Religión y luego en la Ciencia como resultado del Todo"[36]. La afirmación no deja lugar a dudas: la Religión está del lado de la *última* verdad, de la cual presenta una *primera* expresión. Hay que retener a la vez esta adecuación y esta inadecuación. ¿En qué consisten ambas? En que la comunidad espiritual, con que concluye esta sección, "todavía no es completa en esta consciencia de sí"[37], es decir, en esta "consciencia de sí de la esencia absoluta" que se ha mostrado idéntica con su propia consciencia de sí, pero sin superar plenamente el elemento dual que le es propio como conciencia[38]. Hegel prosigue: "su contenido tiene en general forma *representativa* (...). Tampoco tiene conciencia de lo que ella es; es la consciencia de sí espiritual que no es su propio objeto como tal [consciencia de sí] o que no se abre a la conciencia de sí misma". Claramente el *contenido* de esta consciencia —o de esta comunidad— es, desde luego, el contenido absoluto del Espíritu; pero su *forma* representativa es todavía inadecuada a este contenido; por eso declara Hegel sin ninguna ambigüedad al comenzar la última sección el siguiente programa: "El *contenido* del representar es el Espíritu absoluto; lo único que aún resta es el acto-de-sobreasumir esta mera forma"[39]. Entre la Religión y el Saber absoluto hay pues identidad de contenido *y* sobreasunción de forma (paso de la representación al concepto, o más bien quizá sentar una representación que llegue a funcionar como concepto).

La segunda cuestión que conviene plantear al nivel de generalidad en que nos encontramos, dice: ¿Cuál es la relación entre la sección Religión, entendida como la exposición de lo que es el Espíritu "en su consciencia de sí", con

las cuatro secciones precedentes, que constituyen en conjunto, como se ha visto, al Espíritu "en su conciencia"? La estructura global de la obra, tal como la hemos establecido, nos permite afirmar una plena correspondencia extensiva entre una y otra totalidad parcial. Una vez que, eligiendo un método regresivo, hemos partido del final, sabemos que el Saber absoluto no es sino la "unificación" de las dos "reconciliaciones" mentadas entre conciencia y consciencia de sí. Ahora bien, esta "unificación", para ser verdadera, no puede proceder de un movimiento exterior a los dos términos en cuestión, que sólo podría violentarlos; por el contrario será la manifestación de una "unidad" preexistente a la escisión que momentáneamente las ha separado. Dos indicios de ello: primero, inmediatamente después del texto que acabo de citar, Hegel afirma que la sobreasunción de la forma representativa de la Religión sólo puede realizarse tomando conciencia de lo que ya se encontraba realizado en la primera parte de la obra; lo cual sería imposible si esta parte resultara de la misma amplitud y el mismo peso que la segunda. He aquí el texto: dado que la forma representativa inadecuada "pertenece a la *conciencia como tal*[40], su verdad debe haberse mostrado ya en las figuraciones de esta misma [conciencia]"[41]. Segundo indicio: los "paralelos" que a lo largo de la Religión remiten a pasajes correspondientes de la sección Espíritu, son todos de este tipo; la figura religiosa en cuestión es exactamente la que expresa la interioridad substancial del "Espíritu ético" que allí se mencionaba[42]. Así pues podemos concluir que todo lo comprendido bajo una u otra de ambas totalidades parciales es la misma y única historia de los hombres, pero leída cada vez con dos enfoques diferentes, a dos niveles de profundidad: el primero, atendiendo directamente al despliegue de sus acontecimientos; el segundo, atendiendo al dinamismo esencial que fundamenta este movimiento; la ciencia, por su parte, es la unidad finalmente manifiesta de estos dos movimientos originaria y estructuralmente idénticos.

LAS CUATRO PRIMERAS SECCIONES O EL ESPÍRITU EN SU CONCIENCIA

Una vez clara esta identidad de principio, estudiemos ahora la primera totalidad parcial, cuya estructura evidente-

mente es más compleja que la segunda, partiendo esta vez de su comienzo.

1. Las tres primeras secciones son, pues, la Conciencia, la Consciencia de sí y la Razón. Ya sabemos que la obra, en su economía más general, resulta ser la unificación de las dos reconciliaciones en que culminan las dos exposiciones consagradas al desarrollo del Espíritu en su conciencia y en su consciencia de sí respectivamente. Así pues, tenemos razones para suponer que el conjunto de las tres primeras secciones constituye, dentro de lo que he llamado primera totalidad parcial y de la unilateralidad que la caracteriza, como un primer esbozo de la unidad que se afirmará después al nivel del Todo. Esto nos daría la siguiente relación analógica: (Conciencia + Consciencia de sí = Razón) = (Espíritu en su conciencia + Espíritu en su consciencia de sí = Saber absoluto).

Pero, atención: por señalar esta analogía estructural, algunos me han clasificado entre los que se adhieren más o menos a la tesis de Haering ya mencionada varias veces. Ahora bien, nunca he dicho que las tres primeras secciones formaran por sí solas un Todo suficiente, respecto del cual el resto de la obra no constituiría más que una añadidura exterior e innecesaria, sino que su relación dentro de la primera totalidad parcial[43] *prefigura y anuncia* lo que no tendrá lugar de verdad sino al nivel de las estructuras globales.

Un indicio de este vínculo privilegiado entre las tres primeras secciones lo constituyen los respectivos títulos que reciben en la segunda de las nomenclaturas sistemáticas que hemos puesto de relieve en el índice, la que se articula con letras. Se puede decir que la primera sección, con sus tres figuras eslabonadas, debe entenderse como una explicación de lo que es, en la inmediatez de las cosas, la *certeza* que caracteriza al conocer; la segunda expresa la *verdad* de esta certeza, por cuanto de certeza del ob-jeto se ha convertido en "certeza de sí misma"; finalmente la tercera —lo que precisamente hace que la Razón sea la imagen y el anuncio del Saber absoluto— retoma y vincula los dos términos entre los cuales se tiende todo el arco de significaciones de la obra tomada en su conjunto: *certeza y verdad* de la Razón.

Dos consideraciones previas podrán servir para explicar

la "coextensión" de las dos primeras secciones y su identidad en la tercera:

a) Entre conciencia y consciencia de sí Hegel subraya el paso de un punto de vista a otro distinto y complementario, como ocurrirá exactamente en la transición de las cuatro primeras secciones a la quinta. Cabe decir así que conciencia y consciencia de sí representan los dos paneles de esta primera unidad formal que se expresará a través de la Razón; al predominio primero del ob-jeto se substituye de modo provisional el predominio del Yo.

He aquí lo que escribe Hegel a este propósito al comienzo de la Consciencia de sí: "Al fin ha surgido lo que no se producía en estas relaciones anteriores [entre la consciencia y el esto, la cosa, o la fuerza]: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza se es ella misma su objeto y la conciencia es para ella misma lo verdadero"[44]. Más adelante añade: "Por tanto, con la consciencia de sí nos encontramos ya en el reino originario de la verdad (...) Si comparamos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, con la anterior, el saber de lo otro, éste ciertamente ha desaparecido"[45]. En resumen, se da un desplazamiento total del interés desde el ob-jeto hacia el sujeto. Cierto, esto sucede sin que se olvide por completo lo conseguido en las formas anteriores del saber, pues sin ello una equivocidad total haría imposible la tarea ulterior de la "reconciliación". Hegel se dedica, pues, en esta misma página a mostrar que, para que exista la consciencia de sí, se precisa también la existencia de la conciencia. Así pues, el debate se realizará entre dos ob-jetos: el que representa el mundo sensible y el que constituye el Yo. Pero, una vez afirmado esto provisionalmente, sigue valiendo que en adelante el objetivo no se dirige primariamente hacia el exterior, sino, de manera diametralmente opuesta, hacia la interioridad del sujeto.

b) Si pasamos ahora a las relaciones estructurales entre Conciencia y Consciencia de sí, por una parte, y Razón por otra, el movimiento se presenta de un modo completamente distinto. Ya no se trata esta vez de oposición sino de culminación. Así escribe Hegel a este respecto en un texto estructural decisivo que coloca al comienzo de la segunda subsección de la Razón: "Lo mismo que la razón observante[46] repetía en el elemento de la categoría[47] al movimiento de la *conciencia* —a saber: la certeza sensible, la percepción y el

entendimiento—, la Razón volverá también a recorrer el doble movimiento de la *consciencia de sí*, pasando de su autonomía a su libertad"[48]. De aquí se deducen las correspondencias de aquí en adelante evidentes: realización de la consciencia racional de sí por sí misma / autonomía y dependencia de la consciencia de sí; la individualidad real de suyo y para sí / libertad de la consciencia de sí. Es decir, la segunda subsección de la Razón "repite" en el elemento de la categoría el contenido de la primera subsección de la Consciencia de sí, mientras que la tercera subsección de la Razón realiza según esta verdad nueva lo que había sido expuesto con una perspectiva unilateral en la segunda y última subsección de la consciencia de sí. Por lo tanto se puede afirmar con fundamento que la Razón expresa la unidad *formal* de estos dos momentos que son la conciencia y la consciencia de sí.

2. Pero no se trata aún más que de una unidad "formal"; la "categoría", expresión primera de la unidad del ser y el pensamiento[49], sólo es tal unidad, como queda dicho, a nivel *teórico*. Todo el contenido de la sección Razón tiene el significado preciso de comprobar esta afirmación con los hechos, primero en el plano de una "observación" pasiva y después en el de una "realización" que manifiesta ya la libertad instauradora del Yo. Ahora bien, estas consideraciones descubren que *simplemente para dar cuenta de esta unidad tal como ha sido sentada*, es necesario llegar a otro tipo de consideraciones, que ausculta las realizaciones concretas de este principio en la historia de los hombres: "En la vida de un pueblo es donde de hecho encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí; [éste] consiste en intuir en la autonomía del *otro* la perfecta *unidad* con él, o en tener por objeto como *mi* ser-para-*mí*, esta libre *coseidad* de un otro, que me es previa y que es lo negativo de mí mismo"[50]. Es evidente —y aquí cae definitivamente la tesis de Haering— que el movimiento que vincula así las secciones Razón y Espíritu de la manera más estrecha, nos obliga a captarlas en su unidad esencial, por cuanto constituyen *juntas* precisamente "el Espíritu en su conciencia". Se ve que la unidad primera que he señalado al nivel de las tres primeras secciones, no va a aislarlas en ninguna autosuficiencia, sino que prepara solamente el movimiento que ahora traspone las tres, *conforme al orden de*

su primera unidad formal, en las consideraciones concretas expuestas por la sección Espíritu.

Dos *confirmaciones* de ello:

a) Primero una declaración explícita de Hegel en el texto que introduce al Espíritu: "El Espíritu —escribe— es (...) la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones del Espíritu; consisten en que éste se analiza, diferencia sus momentos y se demora en cada uno de ellos. Tal aislamiento de esos momentos tiene al Espíritu mismo por presupuesto y *subsistencia*, o no existe más que en él, que es la existencia. Así aislados, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero su progresión y retorno a su fundamento y esencia han mostrado que sólo son momentos o magnitudes evanescentes; y esta esencia es precisamente este movimiento y disolución de estos momentos"[51]. No se puede decir con mayor nitidez que todas las figuras precedentes —Hegel las enumera a continuación en el texto— sólo tienen sentido retomadas y realizadas en el curso del Espíritu.

b) El vínculo estrechísimo entre las tres primeras secciones y la cuarta se halla plenamente confirmado por el análisis de los "paralelos" que se encuentra en el desarrollo del Espíritu y que van a asegurar, todos, que al fin se ha alcanzado la *efectividad* de las cosas; lo cual no había podido aún expresarse sino de una manera *formal*. Se me permitirá no insistir aquí en este argumento centralísimo y remitir para probarlo a los análisis completos que he hecho de estos textos en otro estudio[52].

3. Una vez confirmada la integración esencial de la primera unidad formal (Conciencia + Consciencia de sí + Razón) en la totalidad parcial del Espíritu en su conciencia, podemos descender otra vez, por así decirlo, a las unidades elementales que encontramos en las primeras secciones; operación muy necesaria si queremos expresar de nuevo la inmanencia del Todo en las estructuras elementales y estar, por tanto, bien situados para abordar, a partir del capítulo próximo, el desciframiento de la primera figura de la obra.

Ya he dicho que la unidad formal de la conciencia y la consciencia de sí, que prenuncia la unidad última de los dos grandes lienzos de la obra en el Saber absoluto, se afirma de modo explícito desde el comienzo de la sección Razón.

Pero también era perceptible de manera provisional, cuando, al articular las dos primeras secciones, Hegel estaba en condiciones de anticipar un vistazo unificador sobre los dos momentos opuestos que son la conciencia y la consciencia de sí. Siguiendo a Otto Pöggeler, he puesto de relieve este hecho al comienzo del presente capítulo[53], lo cual me dispensa ahora de insistir sobre ello de otra manera[54]. Pero conviene retroceder aún más. Ya el concepto de "infinitud", al final de la sección Conciencia, se anunciaba en el vocabulario significativo de la "reconciliación"[55]. No menos significativo era entonces el paso enfatizado de la "representación" al "concepto" —el "concepto absoluto de la diferencia como diferencia interior"[56]—: "Hay que pensar la pura alternancia o la *oposición en sí misma, la contradicción*"[57]. En este sentido conviene advertir la especie de himno que canta Hegel a "esta infinitud simple", "el concepto absoluto" que debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal que, omnipresente, ni se enturbia ni se interrumpe por ninguna diferencia, sino, al contrario, es ella misma tanto las diferencias todas como su estado de sobreasunción"[58]. Finalmente, en la página que sigue a esta cita, aparece el verbo "*entzweien*", característico de la "escisión" del concepto en su pureza lógica, y la indicación de que este movimiento esencial hay que entenderlo en la perspectiva última de la intemporalidad del acto mediador[59].

Pero retrocedamos aún más en dirección al comienzo de la obra y discerniremos la plenitud del término en el punto culminante de sus dos primeras figuras. En efecto, al final de la dialéctica de la percepción, Hegel escribía: "El ob-jeto es (...) *en uno y el mismo respecto lo contrario de sí mismo: para sí por cuanto es para otro, y para otro por cuanto es para sí. Para sí*, reflejado en sí, es Uno; pero este ser *para-sí*, reflejado en sí, Uno, está sentado en unidad con su contrario, el *ser para otro*, y, por tanto, sólo como sobreasumido"[60]. Es cierto que esta unidad de contrarios aquí se halla sentada sólo de un modo objetivo; pero su principio es el mismo que sellará la identidad última de la conciencia y la consciencia de sí del Espíritu; lo que vale ya del principio que sienta el universo como resultado de la certeza sensible, según queda dicho antes[61] y precisaré en el próximo capítulo. A este propósito recuerdo haber oído a J. Gauvin que

quien hubiese comprendido verdaderamente las dos primeras frases de la Certeza sensible —la necesidad de mantenernos en el saber inmediato de lo inmediato—, podría dispensarse de todo el camino hacia el "Saber absoluto", del cual sólo le separaría la distancia ínfima de sus prejuicios representativos...

RETORNO AL SABER ABSOLUTO: RELACIÓN ENTRE EL ESPÍRITU EN SU CONCIENCIA Y EL ESPÍRITU EN SU CONSCIENCIA DE SÍ

Como es debido en régimen especulativo, *esto es*, reflexivo, queda por volver a lo que fue el punto de partida de la presente reflexión, es decir la "unificación" que realiza el Saber absoluto de las dos "reconciliaciones" entre Conciencia y consciencia de sí que se establecen al final de las dos partes principales de la obra. Lo haremos, como es natural, señalando las correlaciones entre estas dos partes que posibilitan la afirmación de su unidad última.

El estudio de estas correlaciones lo hace Hegel en dos textos consagrados a investigar las estructuras globales de la obra: la Introducción a la sección Religión[62] y la primera parte del Saber absoluto[63]. Pero séame permitido no entrar aquí en detalles acerca de estas cuestiones, por cuanto me he ocupado de ellas hasta el último detalle en el estudio que dediqué a las "estructuras" y al "movimiento dialéctico" en la *Fenomenología del Espíritu*; permitáseme, pues, remitir sin más a dicho estudio[64].

Aquí sólo apuntaré, a guisa de conclusión, que los dos tipos de correlaciones que vinculan la quinta sección con las cuatro precedentes —la *relación formal*, ahistórica, que se expresa en la relación con los "momentos" lógicos que constituyen las secciones, y la *relación con el contenido de la historia*, que se da a conocer en la conexión de cada una de las tres subsecciones de la Religión con los niveles correspondientes de las diversas secciones anteriores—, esbozan y preparan, según Hegel, precisamente la identificación de la Historia y de la Religión en la Filosofía que se cumple como ciencia. En resumen, es necesario, en mi opinión, comprender del modo siguiente el paso de la sección Espíritu a la sección Religión —dicho de otro modo, de la primera a la segunda totalidad parcial—[65]: releyendo toda la historia des-

de sus origenes griegos, bajo el aspecto de la afirmación progresiva de un pleno reconocimiento del hombre por el hombre[66], Hegel ha llegado a afirmar, en la figura simbólica del Mal y su Perdón, que este hombre, en 1807, se ha hecho capaz de renunciar radicalmente a sí mismo y hacerse presente en libertad al hombre que se le enfrenta y lo solicita. Pero ¿de dónde le viene este poder? Hegel plantea entonces la siguiente *hipótesis*: puesto que las tradiciones humanas (en este caso, las religiones) pretenden dar cuenta de este dinamismo espiritual que vuelve al hombre capaz de "reconocimiento", *admitamos* que el resultado que se interpone entre los dos antagonistas sea "el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben el puro saber"[67], y verifiquemos, mediante una fenomenología de la religión, si es verdad que los momentos principales de esta "manifestación" corresponden a las "figuras" o los "espíritus" que se encuentran en el desarrollo de la historia humana. El Saber absoluto no será más que la "coincidencia" lograda de estas dos totalidades parciales; de tal modo el hombre, por esta consciencia, llega a ser capaz de entregarse sin reticencias a lo inesperado de la contingencia, sabiéndose habitado por un poder tan divino como sumamente pobre, que le permite arriesgar una palabra sobre esta contingencia, para reconstruirla y designar su sentido.

Pero, afirmando esto, llevado por las presentes consideraciones sobre las grandes articulaciones y las estructuras de la obra, me estoy saliendo de tema. Esto es ya una interpretación a la cual sólo podemos llegar más adelante, cuando hayamos hecho el esfuerzo preciso para recorrer efectivamente su contenido.

IV. LA CERTEZA SENSIBLE

Después de haber comenzado plantando la bandera en la cima de la montaña, y de haber tomado luego altura para ponderar el equilibrio de sus paredes y sus masas, volvemos a descender al pie de la pared para emprender ahora la ascensión metódica, paso a paso, escalón por escalón, siguiendo las "estaciones" que jalonan este "camino"[1] o, para emplear una imagen que también Hegel utiliza, para ascender por los peldaños de la "escala" que debe conducirnos a la cumbre[2].

¿CÓMO INICIAR ESTE CAMINO?

Hemos enumerado estas "estaciones" en su momento[3]: son esencialmente, reduciéndolas a dos líneas principales, las *secciones* (o "momentos" o "figuraciones") y las *figuras*. Abordamos ahora, por tanto, la figura de la Certeza sensible, primera etapa en la "sección" Consciencia.

En su Introducción a la sección Religión, Hegel define del modo más preciso las relaciones estructurales existentes entre 1) "la totalidad del Espíritu"[4], 2) los "momentos"[5] o "figuraciones"[6] de este Espíritu y 3) su "determinación singularizada"[7] constituida por las "figuras"[8]. Recorriendo estos tres niveles, "el Espíritu desciende de su *generalidad*, mediante la *determinación*, hasta la *singularidad*"[9]. Hegel precisa enseguida: "La determinación o término medio[10] es *conciencia*, *consciencia de sí*, etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de estos momentos"[11] Así pues, y según la teoría general del silogismo en Hegel, hay que decir a la vez que la realidad concreta se sitúa en los dos extremos, en la totalidad reconstruida y en las figuras singulares; pero que las secciones, inter-viniendo en posición de término medio, marcan esta concreción con su impronta lógica y propiamente determinante.

En esa misma página Hegel presenta repetidas veces las consecuencias de esta organización para quien considera la incidencia propiamente histórica de este proceso del cono-

cer. Las figuras, escribe, "se separan en el tiempo y pertenecen a una *totalidad particular*"[12]. Y prosigue: las figuras "presentan el Espíritu en su singularidad o *efectividad* y se diferencian en el tiempo; pero de tal modo que la siguiente contiene las anteriores"[13]. Evidentemente cada figura tiene así una existencia histórica distinta de la existencia de las otras; debería, pues, corresponder a la lectura de un eslabón ubicable en la historia humana. Y tendríamos razón en plantearnos cada vez esta pregunta: ¿a qué período del devenir de la humanidad corresponde tal o cual figura? De aquí que, tratándose de la Certeza sensible, algunos, aplicando a la letra este principio, han creído ver en ella la transcripción, en términos de experiencia de la conciencia, de una época que el hombre habría conocido efectivamente en el origen de su historia, una época para la cual la regla de aprehensión de lo verdadero habría sido por tanto la intuición pura y simple, sin mezcla de proceso de inteligibilidad[14].

Ahora bien, hay que decir, y es obvio, que la figura de la Certeza sensible no analiza tanto un período determinado de la historia como una *actitud* relativamente universal, presente de modo más o menos puro en todas las épocas de su desarrollo, y de la cual la conciencia, en medio de sus complejas vicisitudes, tiene siempre que liberarse. ¿A qué se debe entonces esta distorsión del principio claramente expresado por Hegel? A una razón simple; un inciso anodino en apariencia nos pone sobre su pista. Hemos leído que las figuras "se diferencian en el tiempo, pero *de tal modo que la siguiente contiene las anteriores*"[15]. Por lo tanto, Hegel admite un correctivo del principio enunciado primero, según el cual *todas* las figuras tendrían igual validez histórica: en efecto, afirma que el peso en historicidad, valga la expresión, aumenta a medida que las figuras se van acumulando. La razón es obvia: las figuras, se nos ha dicho, "pertenecen a una *totalidad particular*" —esto es, a una sección— y reciben de tal sección que define un principio lógico, una coloración y, en ocasiones, una limitación de significado[16]. Por ejemplo, en este caso, el valor histórico de la figura de la Certeza sensible está como limitado y contrarrestado por el hecho de que esta dialéctica se inscribe en el interior de una totalidad lógica —la del "momento" representado por la Conciencia—, que no está en absoluto al nivel de una totalidad

concreta, que permite al hombre existir *realmente* como hombre, por cuanto sólo está constituida por un aspecto, el de la objetividad. De modo similar e inverso, las figuras contenidas en la sección Consciencia de sí, por estar inscritas en la unilateralidad del principio "subjetivo", no tendrán ninguna correspondencia *directa* en la historia[17]. Lo mismo sucederá, por lo demás, con las figuras de la sección Razón; claro que en este último caso Conciencia y Consciencia de sí estarán juntas en una unidad que teóricamente hace posible la existencia histórica del hombre en su equilibrio de objetividad y subjetividad; pero, como dicha unidad es todavía únicamente "formal"[18], sigue aplazándose la correspondencia directa y simple entre cada una de estas figuras y un período definido de la historia humana. Sólo con la sección Espíritu, cuando este formalismo encuentra su "contenido"[19], el principio llega a traducirse en realidad, y cada figura, obviamente, corresponderá a una sección perfectamente localizable de la historia de la humanidad[20].

Por ahora, en consecuencia, se trata de —o, mejor dicho, se cuestiona— una *actitud* de la conciencia. Desde el comienzo de este texto, se expresa con dos afirmaciones que ya he mencionado y que ahora cito íntegramente: "El saber que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquél que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de *lo que es*. Y debemos mantener un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción"[21]. Dos observaciones a este respecto. Primera, estas primeras líneas de la obra pueden tener una doble lectura y una doble interpretación. Una, ya lo he dicho, se sitúa al nivel del final —y quien la haya asimilado estará en posesión de la clave que nos proporcionará el "saber absoluto", saber de esta "aparente inactividad que se limita a considerar cómo se mueve lo diferente en su inmanencia y vuelve a su unidad"[22]; en este sentido, en efecto, acoger inmediatamente lo inmediato es acogerlo tal cual es, completamente devenido y supremamente mediatizado. La otra lectura es la de la conciencia ingenua que en parte somos todos nosotros: ateniéndose al contenido tal como surge en su "tornasolada apariencia"[23], dicha conciencia se dedica a ordenar, con una intervención en realidad decisiva, que afir-

ma el sentido de las cosas a partir de una subjetividad soberana, al margen, por tanto, de la verdadera libertad[24]. Toda la *Fenomenología del Espíritu* tiene por objetivo hacernos pasar de la segunda a la primera de estas "lecturas" de que es suceptible la inmediatez.

Segunda observación: Hegel afirma aquí que conviene "mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción", y hay que entenderlo bien. La "concepción" podría ser, de acuerdo con el orden de esta inmediatez mala que afecta todavía a la conciencia, la propensión que tenemos a intervenir para inmiscuirnos en la existencia del mundo, en lugar de "acogerlo" tal cual es. Es obvio que tal actitud deberá suprimirse en la conversión a que va a ser invitada la conciencia. Entonces podrá desplegarse la verdadera "concepción", que Hegel, en otro lugar, define como "el alma en propio movimiento del contenido pleno"[25]. Y es que "en esta naturaleza de lo que es, cuyo concepto es su ser, consiste en general la *necesidad lógica*"[26]. Una vez más lo que está en juego en la *Fenomenología* es asegurar el paso de esta inteligencia inmediata del concepto a su inteligencia cumplida[27].

Tal paso no se realiza de golpe. Lo comprenderemos enseguida —conforme a un método que resulta fecundo en todo desciframiento de una figura de la conciencia—, al final de estas primeras páginas, cuando el *resultado* de la Certeza sensible —marcado y limitado por la particularidad de su punto de partida— se siente como *origen* de una nueva figura, la de la percepción. La conciencia creía conjuntar la inmediatez de un Yo con la inmediatez de un esto: "El *singular* saber de un puro esto o *lo singular*"[28]. Veamos ahora en qué termina la experiencia que entonces se emprende: "Si digo en cambio: *una cosa singular*, estoy diciendo también que es *totalmente general*, pues todas las cosas son una cosa singular, y del mismo modo *esta* cosa es todo lo que uno quiera. Y si, con más precisión se la designa como *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel y *cada* papel es *un* '*este* trozo de papel', y en ningún momento he dicho más que lo general"[29]. Entre estos dos pilares extremos —lo singular como cosa y el universal sensible— debemos tender ahora el puente.

EL RECORRIDO CONCRETO: LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

El texto posee lo que llamaré tres núcleos duros —los que expresan el movimiento de la conciencia y el cambio de su objeto— revestidos, por así decirlo, de textos "para nosotros"[30]. ¿Será aún preciso recordar que estos textos "para nosotros" no pretenden substituir la deficiente comprensión propia de la consciencia por otra mejor?

No están escritos en una especie de "cuaderno del maestro", que habría que yuxtaponer al "cuaderno del alumno", sino que están destinados a la conciencia misma; simplemente pretenden disponerla a esa libertad que ni añade ni excluye nada: "...nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que concepto y objeto, la pauta y aquéllo a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también dispensados del esfuerzo de comparar a ambos y del *examen* propiamente dicho; por eso, al examinarse la conciencia a sí misma, lo único que una vez más nos queda, es el puro mirar"[31]. A esto hay que añadirle una función de vigilancia: la conciencia se da cuenta de lo que implica una coherencia plena con las reglas de lectura que se ha impuesto al principio y que, como es obvio, tenderá a "olvidar" en el curso de la experiencia, para poder mantener mejor sus certezas, cuando éstas corran el riesgo de fracasar.

Pero antes de lanzarse a estas tres "experiencias", la conciencia debe asistir a la primera disociación de su contenido, tal como se da en la inmediatez de las cosas. Uniendo un singular puro con otro singular puro, cree no hacer sino afirmar con igual pureza lo que la cosa *es*, sin ninguna otra determinación. "Pero, si nos fijamos atentamente[32], veremos que en el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se hallan presentes otras muchas intervenciones marginales"[33]. En realidad, este texto que trato de traducir, es propiamente intraducible. Opone la "esencia" (*Wesen*) —en otras palabras, lo que tiene peso, lo que cuenta a "intervenciones marginales" (*Beispiel* = was beiher spielt). Hablar de la "diferencia entre la esencia y el ejemplo", como traduce Hyppolite[34], no tiene propiamente sentido. ¿Pero cómo decirlo? Por una parte

está algo importante, determinante: "*Wesen*"; pero también hay algo "marginal", y ese algo, aunque parezca secundario, también debe ser tomado en cuenta: "*Beispiel*". Por lo menos habrá que decir que esta diferencia que un simple análisis "nos" revela en todo contenido de conocimiento, opone y relaciona recíprocamente un *Yo* y un *objeto*: "Yo tengo certeza *por medio de* otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es cierta *por medio de* otro, que es precisamente el Yo"[35]. Adjudicando alternativamente las cualificaciones de *Wesen* y de *Beispiel* a cada uno de estos momentos, la conciencia pasará de una a otra de sus experiencias.

a) *Primera experiencia* [36]

En la certeza primera de que *algo es*, parece natural que esta conciencia afirme que el ob-jeto es lo que cuenta, mientras que el saber, el Yo, estando determinados por este ob-jeto, no intervienen sino secundariamente y, en consecuencia, son inesenciales. Tal es la situación de partida.

No consideraré en detalle la marcha de un texto demasiado conocido y que, por lo demás, es de gran claridad: la conciencia se ve arrancada de esta certeza primera desde el momento en que, prestando atención al *contenido* de la ecuación del saber que acababa de definir, debe convenir en que este contenido carece de estabilidad y cambia, por ejemplo, en cuanto la conciencia modifica el ángulo con que aprehende el mundo: *ahora* la noche, pero también *ahora* el día; *aquí* un árbol, pero también *aquí* una casa.

Se ve lo que está en juego. Modificar el ángulo de aprehensión del mundo es ya, en cierta forma, escapar al fijismo de una pura certeza sensible. La conciencia no se apercibe de ello enseguida, pero, una vez que se dé cuenta, concentrará toda su atención en la tercera experiencia, que versa sobre su rechazo a dejarse arrebatar la inmediatez de su saber por no importa qué "modificación" ya sea de orden temporal o espacial; la conciencia sólo querrá la relación pura. Pero esta decisión de coherencia llegará más tarde; el sentido de la primera —y la segunda— experiencia es enseñar que estamos "liados" *de antemano*[37], que lo real está "en movimiento" y que todo esfuerzo por detenerlo es vano.

En todo caso, por el momento, el filósofo (textos "pa-

ra nosotros") sólo debe hacer una cosa: recordar a la conciencia la regla de lectura que ha elegido, y obligarla a seguirla. El objeto ¿tiene siempre razón en la inmediatez del que és? ¿Es él quien define lo verdadero? Entonces, cuando el objeto cambie —y la conciencia en todo caso se verá afectada por este cambio—, también cambiará lo verdadero: es "algo simple que es por negación, ni esto ni aquello[38], un *no-esto*, indiferente por igual a ser esto o aquello"[39]. "Por tanto este ahora que se mantiene, no es, inmediato mediado"[40]; "el *aquí* mismo no desaparece, sino que sigue *siendo* en la evanescencia de la casa, árbol, etc."[41]. En conclusión, "lo universal es la verdad de la certeza sensible"[42]. Y también: "El *esto* se muestra, pues, de nuevo como una *simplicidad mediada* o como universalidad"[43]. En suma —primer resultado—, esta certeza sensible "demuestra inmanentemente que lo universal es la verdad de su objeto"[44].

Todo está dicho y, sin embargo, todo va a replantearse, porque, si bien la conciencia se ve forzada a confesar una modificación tan radical en su pauta de lectura del mundo —y precisamente *para permanecer fiel a su pauta misma de lectura*[45]—, dispone no obstante de una escapatoria obvia. ¿Que el objeto cambia? No importa; basta con abandonar esta orilla insegura y refugiarse en la presunta estabilidad del Yo. Nada puede obstar a la estabilidad del saber, toda vez que, mientras el objeto cambia, se mantiene constante la conciencia que lo aprehende.

b) *Segunda experiencia*[46].

Así pues, el "Yo" será el *Wesen*, y el "ob-jeto", el *Beispiel*; a este precio se podría mantener la misma definición de lo verdadero: lo verdadero no cambia, no pertenece al orden de lo que se llama lo universal; es singular, y así lo prueba la singularidad del "yo" que considero idéntico a sí mismo en toda aprehensión de un "ob-jeto".

El filósofo vuelve a situarse pacientemente detrás de la conciencia y la ve actuar. ¿Será capaz de matenerse coherente hasta el final con lo que acaba de decidir? De hecho el desplazamiento que se había realizado en el plano del objeto, se afirma ahora en el de esta consciencia. En efecto, la plena identidad del Yo consigo mismo a través de todas las aprehensiones de su ob-jeto fracasa; y es que a mi lado

hay otro Yo, que reivindica los mismos derechos para afirmar la plena y única validez de su certeza, y que da a su saber un contenido distinto del mío: "Yo, este [yo], veo el árbol y *afirmo el árbol como el aquí*; pero *otro Yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol sino una casa"[47]; Ahora bien, añade enseguida Hegel evocando la regla única de estas dos aprehensiones, "ambas verdades presentan la misma legitimación, a saber, la inmediatez del ver y la seguridad y aseveración de ambas sobre su saber; pero cada una de ellas desaparece en la otra".

Una vez más, el resultado es una realidad nueva: "*Yo* como [algo] *universal* (...). Cuando digo *Yo*, *este Yo singular*, estoy hablando en general, digo *todos los Yo*, cada uno es lo que digo: *Yo, este Yo singular*"[48]. Reuniendo los resultados de estas dos primeras experiencias, Hegel concluye esta página con un argumento *ad hominem* contra quienes reprochan a una perspectiva idealista consecuente[49] que no es capaz de "deducir" ninguna realidad singular: "...sería obligado que quienes tal exigen *dijeran* qué *esta-cosa* o qué *este-yo* suponen; pero es imposible hacerlo"[50]. ¿Por qué imposible? Porque sólo puede *decirse* lo universal; el lenguaje, que hace pasar aquí del "referirse" al "decir" (del "meinen" al "sagen"), posee, como veremos "la naturaleza divina de invertir inmediatamente la opinión[51], para convertirla en otra cosa"[51]. La conciencia comienza así a experimentar la imposición liberadora del lenguaje.

c) *Tercera experiencia*[53]

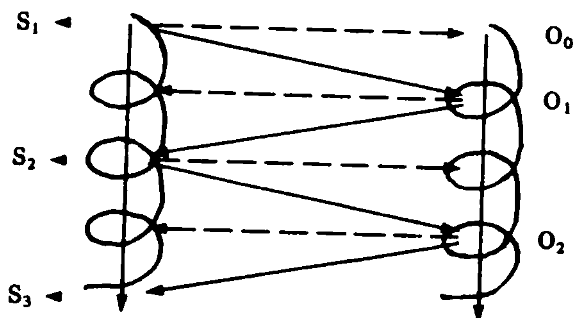
Arrancada a la inmutabilidad tanto de su ob-jeto como del sujeto que es ella misma, forzada a reconocer que ambos términos extremos de la relación tienen un espesor real y, para decirlo todo, no son inmediatos ni singulares, sino mediatizados y universales —aunque estas palabras sólo tendrían para ella un sentido muy embrionario y sobre todo negativo—, la conciencia dispone, no obstante, de una última escapatoria para salvar la validez de su pauta de lectura; dirá: el ob-jeto y el Yo serán lo que sean, lo que yo quiero es sólo atenerme a la *relación que los refiere recíprocamente*. En suma, desalojada de una orilla, luego de la otra, la definición de lo verdadero que la conciencia ha elegido, se refugia

en el puente que las une. El combate que librará allí, tendrá una dureza y seriedad mucho mayores que los dos anteriores.

"Así pues, la certeza sensible misma reafirma su *inmediatez* sólo como *totalidad* y, en consecuencia, excluye de sí toda la contraposición que se encontraba en lo anterior"[54]. La conciencia se despoja de las facilidades que se había dado, en concreto la distinción entre *Wesen* y *Beispiel*; en adelante se atiene a una "verdad" que es únicamente referencia que permanece idéntica a sí misma", de modo que en esta plenitud cerrada e indiferente a los contenidos "no puede deslizarse ninguna diferencia"[55]. Al menos así lo cree la conciencia.

Hegel, como siempre, toma muy en serio el modo como la conciencia plantea el problema: "Y como, según esto, tal certeza se niega ya a salir de sí, cuando llamamos su atención hacia un ahora que es noche o un Yo para el cual es de noche, somos nosotros quienes salimos a su encuentro y hacemos que se nos muestre el ahora que se halla afirmado"[56]. Simplemente *nosotros* exigiremos que sean respetadas las reglas del juego y que este ahora sea "mostrado" ("gezeigt") sin mezcla de mediación o distancia, "pues la verdad de esta referencia inmediata es la verdad de *este* Yo que se limita a un *ahora* o un *aquí*"[57]. Ahora bien, precisamente la exigencia de este rigor insostenible —que ya no se sitúa al nivel del contenido sensible sino al de la relación lógica— va a expulsar a la conciencia de su último refugio y a obligarla a tomar una decisión libre: o quedarse en la incoherencia, o adoptar otra pauta de lectura.

No voy a repetir cada palabra de esta "experiencia", particularmente condensada y densa, sino que la transcribiré en un esquema gráfico, antes de explicarla en el detalle[58]. Simplificando las cosas, designaré al Yo/Sujeto con una S flanqueada por un ojo, que simboliza la pura inmediatez intuitiva; en la otra orilla el ob-jeto será representado por una O; en ambos casos, las diferentes fases de la operación se encuentran numeradas con cifras. ¿Es necesario precisar, después de lo que ha sido dicho, que todo lo importante sucede en el espacio comprendido entre S y O, en esa "relación" que la conciencia pretende simple y que *nosotros* veremos que tiene un espesor? He aquí el esquema:



La conciencia sensible "cierta" de su aprehensión del mundo *enfoca* un ob-jeto. "Se muestra el *ahora*, *este ahora*"[59]. Pero, en tanto lo enfoca, el mundo, valga la expresión, no se ha detenido; hay un intervalo —aunque no sea sino el tiempo que emplea el rayo luminoso para pasar de un punto a otro en la relación visual que crea—, un intervalo entre el "ahora" que enfoco, en el instante en que lo enfoco, y el que alcanzo en la realidad de las cosas; ello significa que no alcanzo mi meta. Este hecho queda simbolizado aquí por la línea de puntos intransitable de S_1 a O_0, este "ob-jeto" para mí, irreal y por siempre inalcanzable. A lo que llego —línea continua— es a otro estado del ob-jeto (O_1) que, en tanto lo miraba, ha seguido moviéndose en el espesor temporal —línea envolvente—, la cual no cesa de arrancarlo al espejismo de una visión instantánea y puramente in-mediata, recuerdo de la primera experiencia. El mismo movimiento se da a la inversa: a O_1 debería corresponderle teóricamente un estado de S; pero no doy con ese estado que, de hecho, no tiene realidad —línea punteada, de O_1 a nada—, y lo que alcanzo —línea continua— es un nuevo estado del sujeto (S_2), que, igual que el objeto, se ve arrastrado por la línea complejizante de su propio espesor histórico (eco de la segunda experiencia). ¿Qué conclusión sacar? Esta: la conciencia, *si quiere permanecer fiel a su principio de lectura*, no puede mantenerse, como era su propósito, en el lugar de la relación, porque *la relación misma tiene un espesor* y éste —de hecho el nuestro en nuestra relación con el objeto, así como el del objeto en su relación con nosotros— firma, una, una, una vez más, la temporalidad

esencial de lo real, que continúa moviéndose pese a nuestras decisiones de inmobilizar la relación de conocimiento. Al principio era el movimiento.

Ahora somos capaces de retomar todo este proceso expresándolo bajo el aspecto de la "verdad" que pretende la conciencia, y recordando que esta verdad consiste para ella en la adecuación inmediata del sujeto y del objeto *en el presente*. En efecto, esta regla la constituye como "certeza".

Afirmación I	● Ahora es *presente*	Verdadero 1
Realidad de las cosas	● Este ahora es *pasado*[60] (= negación del ahora como presente)	
Afirmación II	● Ahora es *pasado*	Verdadero 2
Realidad de las cosas	● Este ahora, porque es pasado, no *es*: para permanecer en el presente (que, para mí, es el único "lugar" de la verdad), debo, pues, negar la "verdad" que me hacía alcanzarlo como pasado. (= negación del ahora como no-presente o como pasado)	
Afirmación III	● El no-presente, tenido por verdadero, no es verdadero. Ello significa que lo no-verdadero es no-verdadero (= negación de negación, retorno al presente)	
Consecuencia	● Ahora es *presente*	Verdadero 1

La afirmación I, falseada y como a beneficio de inventario, pasa por la negación duplicada que implica la afirmación II, y encuentra su significado real, plenamente devenido *como verdad*, en la afirmación III. Lo verdadero 1 es enunciado de nuevo, pero el "ahora" que enuncia ya no tiene la puntualidad pretendida: "Este primer término reflexionado en sí no es exactamente lo mismo que era antes, a saber algo *inmediato*, sino que es precisamente *algo reflexionado en sí* o *simple*, que, siendo otro, sigue siendo lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora (...). La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa

lo que el ahora es en verdad, a saber, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiados; y el acto de indicar es el acto de experimentar que el ahora es *universal*"[61].

"Es claro —concluye Hegel— que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia, y que la certeza sensible misma no es sino esta historia"[62]. *Historia*, *movimiento*: la experiencia muestra, en efecto, que es imposible mantener la inmutabilidad de una relación in-mediata y sin espesor. Es cierto que la consciencia no estaba equivocada en querer permanecer en el ahora, siguiendo la ley misma de este "ahora", es decir, el exclusivo reconocimiento del *presente* (o de la *presencia*, según la rica ambigüedad del término alemán "Gegenwart"); pero entonces la conciencia siente que este "ahora" cambia de sentido entre sus manos: se trata de un ahora "que lleva en sí muchos ahoras"[63] —así como el aquí es "un conjunto simple de muchos aquí"[64]—. Así que, *por la fuerza de las cosas*, la conciencia llega a "experimentar de verdad en toda certeza sensible lo que hemos visto, a saber, el *esto* como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal"[65].

SIGNIFICADO DE ESTA FIGURA

Acabo de decir que la conciencia, "por la fuerza de las cosas", se ve como obligada a despertar a la universalidad potencial que conlleva todo proceso cognitivo; pero hay que entenderlo bien, pues nos permite enjuiciar en un primer ejemplo el alcance de las consideraciones teóricas precedentes sobre el nexo entre "necesidad" y "libertad" en el proceso de la conciencia[66]. Toda la fuerza de la experiencia procede de la coherencia y continuidad de la conciencia, de las cuales el filósofo es aval y defensor en el plano del "para nosotros". Ello entraña una doble consecuencia: primero, si la conciencia llega a modificar su pauta de lectura, se debe, muy paradójicamente, a su fidelidad sin fallas a *esta* regla de lectura; en segundo lugar, el objeto nuevo que se le presenta, no tiene, en su realidad profunda, un sentido extranjero o alienante para ella, puesto que lo trae el proceso mismo que ella ha emprendido. Falta que el mecanismo psicológi-

co se adecúe de modo inmediato a esta realidad de las cosas, porque, si es verdad que "el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por una *inversión de la conciencia* misma", no lo es menos que "este modo de considerar la Cosa lo añadimos nosotros"[67]. Por lo que se refiere a la conciencia, ésta se siente violentada y, cuando "pierde" de este modo su "verdad", experimenta la "pérdida de sí misma"[68]. Por ello la decisión que le corresponde, no le muestra su aspecto de necesidad, sino que le parece una apuesta, una palabra arriesgada, una opción libre para que prosiga la experiencia a partir de nuevos datos. La conciencia puede, por tanto, rehusar este paso y por lo demás es de presumir, cualquiera sea su decisión, que, en secreto, una parte de ella rehusará.

Tomemos, sin embargo, la hipótesis favorable: la conciencia hace suyo este resultado y nace a la "sabiduria" de la que, nos dice Hegel, no están excluidos los mismos animales; esta sabiduría rehusa atenerse a relaciones fijas y accede así "no sólo a la duda sobre el ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él"[69]. Se trata aquí de un resultado —paso de lo singular a lo universal, o más bien descubrimiento de que lo singular, como singular, es universal desde siempre— 1) que se sitúa al nivel de lo último, 2) pero que la conciencia sólo puede comprender de manera parcial e inadecuada.

Ya he dicho varias veces que el punto de culminación de la Certeza sensible nos coloca de golpe al nivel del Saber absoluto: dejar simplemente ser lo que es y acogerlo tal cual es ("reines Zusehen"). Por lo demás, gracias a ello la obra podrá encontrar su sentido último volviendo a la "*certeza de lo inmediato*" o "*conciencia sensible*", "el comienzo —dirá entonces Hegel— del que hemos partido"[70]. Ahora bien, esto no significa en absoluto una especie de regresión insensata hacia una etapa superada desde hace tiempo, sino el despertar a la evidencia de que lo "presente" de la certeza sensible comporta efectivamente toda verdad; por ello debemos decir que nunca abandonaremos el terreno de esta primera figura y que el proceso total que se emprende no tiene más significación que hacernos descender a la realidad profunda de lo que ya se encuentra allí totalmente; en efecto, "nada *se sabe* si no está en la *experiencia*", por cuanto "la experiencia consiste precisamente en que el con-

tenido —que es el Espíritu— es implícito, substancia y , por tanto, *objeto* de la *conciencia*", y por cuanto este movimiento es "el círculo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final"[71].

Pero, pese a todo, este saber de lo último, que es "obra nuestra", no corresponde aún a la conciencia. Su objeto —lo singular— se ha transformado en su saber y ella consiente en llamarlo "universal". Pero ¿qué es lo universal? *Para ella* no puede ser más que un universal sensible. Hegel lo dirá en un párrafo decisivo, al final de la segunda figura —la Percepción—, donde expresa las modificaciones añadidas entonces a este primer resultado. "Partiendo del ser sensible, escribe entonces, él [el objeto] se convierte en un universal; pero este universal, puesto que, *proviene de lo sensible*, está esencialmente *condicionado* por éste mismo y por tanto, no es en general verdaderamente igual a sí mismo sino una universalidad *afectada de contraposición*"[72]. Es, en efecto, regla de sentido común que un resultado no se entiende sino devuelto al movimiento de su génesis: el esto universal es un esto simple, un esto de muchos estos, y, para afirmarse como *realmente* universal, tendrá que redimirse del pecado original que es la abstracción de donde procede, y que no cesa de marcarlo[73].

En este libro demasiado corto no voy a poder presentar una lectura de las otras dos figuras que comporta la sección Conciencia. Es una deficiencia tanto más lamentable por cuanto estos textos no son fáciles y, en particular la dialéctica de "Fuerza y entendimiento", si no me equivoco, representa la primera dificultad verdaderamente seria de la obra. Pero me consuelo de esta carencia, pensando que puedo, pese a todo, retomar la imagen que empleé antes: levantar los dos "pilares" entre los cuales deberá tenderse el tablero del puente. Concretamente, expondré al principio del capítulo próximo el punto de culminación de la tercera figura de la conciencia —la *Infinitud*— e indicaré aquí sucintamente el punto de partida del movimiento que conduce hasta allí, así como el "pilar" intermedio que servirá de nexo en la articulación de la Percepción con Fuerza y Entendimiento.

El universal surgido de la certeza sensible es, pues, un universal sensible. Es decir, no escapa aún a la ley general de la sección Conciencia que pone lo verdadero del lado del

objeto. Además —segunda característica— este universal sensible objetivo, siendo resultado de la conjunción de una pluralidad de singulares, lleva en sí el recuerdo de esta "*oposición*" de origen; por ello la universalidad en cuestión "se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del Uno de las propiedades y del También de las materias libres"[74]. "Pero —y aquí debo omitir todo el detalle del texto— al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad*, se hace presente ahora la absoluta universalidad incondicionada, y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente en el reino del entendimiento"[75].

Así la figura de la Percepción con sus tres experiencias, que retoman a otro nivel las de la Certeza sensible, hace pasar el resultado —la "verdad"— de la universalidad sensible (y por tanto condicionada) a la universalidad sensible desligada de esta condición, pero *todavía sentada de un modo objetivo*. Tal es la limitación que afecta al resultado de la segunda figura. La dialéctica Fuerza y Entendimiento, tomando el relevo, hará pasar esta incondicionada, absoluta universalidad objetiva a lo *universal no condicionado y entendido como no objetivo*. Hegel, hacia el comienzo de esta tercera figura y tras haber presentado en su generalidad "el movimiento de la fuerza", lo anuncia en estos términos: "Resultado de este [movimiento], el universal incondicionado brota como [algo] *no objetivo* o como lo *interior* de las cosas"[76]. Con este último concepto, llegamos a los confines de la Conciencia y de la Consciencia de sí, lo cual quedará de relieve al comienzo del capítulo próximo cuando tomemos en este punto el relevo del proceso emprendido.

RECURRENCIA DE ESTA FIGURA EN EL RESTO DE LA OBRA

El hecho que la certeza sensible represente la primera y última palabra de la totalidad, inclina a pensar que esta figura reviste una importancia muy especial a todo lo largo del desarrollo que lleva de uno a otro de estos extremos. Y, de hecho, los "paralelos" que se refieren a este texto son particularmente abundantes y significativos. Sería preciso otro marco distinto del presente para estudiarlos de manera

exhaustiva. Al menos quisiera indicar lo que llamaría los cuatro tipos o modelos de relaciones que allí se establecen, insistiendo provisionalmente en la cuarta de estas relaciones, especialmente importante para la reasunción de todo el contenido de la obra en el Saber absoluto[77].

1. Están primero las reapariciones que son signo de impotencia, error o embrollo. La actitud que la conciencia cree poder elegir, es de hecho un callejón sin salida y requiere, para ser superada, la elección de un nuevo procedimiento. Ejemplos: paralelos n° 15, 62.

2. A continuación están las que llamaría referencias de enlace, que permiten tomar aliento y relanzar los movimientos gracias a la evoción de una actitud bien conocida —por ya experimentada—, refiriéndose a la cual podrá entenderse mejor la actitud nueva. Puede entonces tratarse:
— bien del recuerdo de la actitud anterior, tal como aún se sigue imponiendo en el momento presente; paralelo n°102;
— bien de una relación compleja, en la que se afirman a la vez semejanza y diferencia; paralelos n° 28, 30;
— bien de una relación de perfeccionamiento, indicando que ahora se pone más radical o fuertemente lo que, siendo primero sólo inmediato, no estaba bien asegurado; paralelos n° 100, 180.

3. Todavía más importantes son las citas del género "tipos de secuencias". Por ejemplo, así como se ha pasado de la Certeza sensible a la Percepción, es necesario ahora...; paralelos n° 37, 63, 88, 108, 213.

4. Finalmente, los paralelos de un tipo muy especial que señalan que el movimiento en curso, tras haberse desplegado en su validez y autenticidad, llega a su término volviendo a su fuente; paralelos n° 151 y 167. Estos dos textos —a los cuales habría que añadir el que, al final de la Razón observante, trata del Juicio infinito, y cuyo vocabulario, antes de todo paralelo explícito, evoca el del comienzo de la obra —caracterizan las *figuras notables*, que, en la primera parte del Saber absoluto, permitirán recapitular todo el contenido de la obra bajo el aspecto de la última de ellas: Juicio infinito, Utilidad, Buena-conciencia[78]. En esta lectura del devenir histórico del hombre, en que consiste toda esta parte que trata del Espíritu en su conciencia, aflora explícitamente por estos puntos lo que en última instancia está trabajando en dicho Espíritu, el "Saber absoluto",

en cuanto precisamente significa un retorno a la "certeza sensible" por fin plenamente comprendida.

EL LENGUAJE

Aún hay que decir una palabra sobre la significación del lenguaje —"Sprache"—, que, como debe ser, desempeña un papel esencial a lo largo de toda esta figura y cuya consideración es evidentemente central en una obra dedicada por completo a analizar el proceso del conocer. Tomo de un pasaje más desarrollado de la sección Espíritu una definición de esta función: "la fuerza del hablar —leemos allí— lleva a cabo lo que hay que hacer". El lenguaje, en efecto, es "el *ser determinado* del puro Sí mismo como tal; en él la *singularidad para-sí de la autoconsciencia* entra como tal en la existencia, de modo que es *para otros.* El *Yo*, como *este puro yo*, no dispone de otro ser determinado cualquier otra externalidad[79] suya le da una realidad y una figura de la que puede retirarse; frente a su acción o su expresión fisionómica, está reflexionado en sí y deja abandonada e inerte esa existencia incompleta en la que siempre está demasiado y demasiado poco. El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza; solo él expresa el *Yo*, el Yo mismo. Este *su determinado* suyo es, como *ser determinado*, una objetividad que conlleva su verdadera naturaleza. *Yo* es *este Yo*, pero asimismo [es] *universal*; su manifestación es con la misma inmediatez la exteriorización y la desaparición de *este* Yo y, con ello, su permanencia en su universalidad. El *Yo* que se expresa, es *escuchado*[80]; es un contagio[81] por el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para quienes existe y donde es consciencia de sí universal"[82].

Esta teoría nos aclara, en efecto, la práctica que ha marcado el despliegue de esta primera figura. El lenguaje es "el ser determinado del Yo". Pero, como sucede siempre con Hegel, el ser determinado es algo totalmente distinto de la simple traslación al exterior de una interioridad oscura. Exteriorizándose, el Yo adquiere su verdadera estatura y se afirma como un universal; así el lenguaje posee "la naturaleza divina de invertir inmediatamente la opinión [y] convertirla en algo distinto"[83]. Vemos apuntar aquí una oposición "opinión"/"lenguaje" —"Meinung"/"Sprache"—. Por lo de-

más, sería necesario, a este respecto, extender el análisis y distinguir en toda esta figura estos dos estratos de vocabulario: 1) el que procede de una inmediatez inadecuada y que hay que convertir; 2) el que pertenece al orden de la verdad. En la primera categoría: "zeigen", mostrar; "aufzeigen", indicar; "meinen", opinar. En la segunda: "sagen", decir; "sprechen", hablar; "aussprechen", enunciar. La figura no tiene más sentido que hacer pasar el decir común de la primera acepción a la segunda[84].

Finalmente observaré, como punto de extrema importancia, que sin embargo no desarrollo ahora, que al lado de esta "exteriorización" del Espíritu que constituye el lenguaje, Hegel, en otro pasaje, menciona otra que sitúa al mismo nivel y a la que da la misma importancia: el trabajo[85].

V. VIDA Y DESEO

"En los modos precedentes de la certeza lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma. Pero el concepto de esto verdadero desaparece al hacer su experiencia; mientras que el objeto era inmediatamente *de-suyo* —ente de la certeza sensible, cosa concreta de la percepción, fuerza del entendimiento—, ahora resulta que esto no es así en verdad, sino que ese *de-suyo* muestra ser el modo como el [objeto] es sólo para otro. Su concepto se sobresume en el objeto efectivo, o la primera representación inmediata se sobresume en la experiencia, y la certeza [que la conciencia tenía del objeto] se ha perdido en la verdad"[1].

Con este texto se abre la segunda sección, consagrada al estudio de la "consciencia de sí". He dicho antes que la relación de oposición es la ley primera de la relación entre estas dos primeras unidades[2]. La experiencia ha substituido poco a poco la atención primera al ob-jeto por la evidencia —aún sin explicar— de una prevalencia del sujeto. ¿Substituido? Sí y no. Sí, porque, olvidando el camino recorrido —donde, sin embargo, ya había aparecido el presupuesto del punto de vista ahora dominante (por ejemplo, y para atenernos a los textos estudiados, en la segunda experiencia de la Certeza sensible)—, la conciencia, como se ve en el texto que acabo de citar, es sensible sobre todo al cambio de óptica, casi a su inversión rasgo a rasgo: por una parte la certeza o el concepto que sólo es concepto[3], el ob-jeto como algo "de-suyo" (ente, cosa, fuerza), la representación primera[4]; por la otra, la verdad de esta certeza[5], el ob-jeto como "para otro" (o lo que constituye la unidad entre de-suyo y para-otro, el "objeto efectivo"); y entre las dos la experiencia mediatizante, a la vez lugar y término medio de esta transformación. Por lo demás, a ella se debe que podamos hablar, a nivel profundo, de simple "substitución"; en realidad, como vamos a recordar, el ob-jeto de la conciencia, al "perderse" en su verdad, no ha desaparecido irremisiblemente; al contrario, sigue como condición estructural de la afirmación de la consciencia de sí, la cual, por tanto, queda

definida, como veremos, por una dualidad de objetos. Aquí, pues, la "verdad" es en realidad la dimensión profunda de la anterior "certeza"[6].

Se puede decir, en una palabra, que la sección Consciencia realiza una primera fluidificación del saber frente a la in-mediatez de su contenido; yo la llamaría un ponerse en camino conjunto del Yo y del objeto. El individuo cognoscente despierta al hecho de que su saber no es una banal adecuación de dos realidades homogéneas y macizas, suficientes por sí mismas, sino la lenta y progresiva con-formación mutua de los dos momentos unidos originaria y estructuralmente; cada uno de ellos llega a sí mismo únicamente por la afirmación del otro según la verdad que le es propia. ¿Qué, si no, significa que ni el objeto ni el Yo son realidades in-mediatas? Por el contrario, ambos están esencialmente mediatizados, no son singulares[7] sino universales, dotados de un espesor propio; éste, por añadidura, se expresa en un movimiento originario y originante: la historia que constituye estructuralmente todo ser, de modo que no cesa de constituirse.

El movimiento de esta experiencia conduce la conciencia de la "certeza sensible" a la "infinitud". Consiste en la exploración sistemática de los com-ponentes de esta totalidad en constante génesis que constituyen juntos el hombre y el mundo; primero, paso de lo singular a lo universal, enseguida purificación progresiva de este universal que, de ser sensible, pasa a mostrarse incondicionado absoluto objetivo y después incondicionado absoluto no objetivo. Entonces es cuando lo universal, el "interior de las cosas" deja de ser *únicamente* ob-jeto de la conciencia para sentarse en identidad con el Yo. Así se alcanza la "infinitud" y la problemática de la conciencia se invierte en la de la consciencia de sí.

LA INFINITUD

Como ya he anunciado, conviene detenerse primero en el resultado de la sección Conciencia constituida por la "dialéctica de la infinitud". El término, en efecto, está cargado de sentido para Hegel[8], quien no lo emplea aquí a la ligera. Por lo demás, es conocida la estela que ha dejado en toda la

historia de la filosofía; y, como en nuestros días Emmanuel Lévinas lo ha elegido precisamente para oponerlo al discurso hegeliano, que interpreta como fijación en una "totalidad" cerrada, es sumamente importante reconocer su sentido verdadero dentro de una perspectiva dialéctica[9].

La infinitud, según Hegel, es el movimiento por el cual la diferencia ya no se sienta como diferencia *únicamente* exterior (como sucedía primero con los términos practicamente "ajenos" que son el objeto y el Yo), sino como "diferencia *interna* o diferencia *de suyo misma*"[10]. Esto se realiza cuando cada uno de los términos relacionados se afirma en sí mismo como algo que no es sólo "de suyo" sino también "para otro", o más bien como siendo de suyo *tanto cuanto* es para otro, y para otro *tanto cuanto* es de suyo. "Por tanto esta esencia igual a sí misma se refiere sólo a sí misma; *a sí misma*, luego es otro, término de referencia, y el *acto de referirse a sí mismo* es más bien *acto de desdoblar*, o esa identidad consigo misma es precisamente diferencia interna"[11]. A continuación Hegel realiza la transición decisiva del de-suyo al para-sí, o de la Conciencia a la Consciencia de sí; los dos términos sentados por este "desdoblamiento" de cada uno de los momentos en cuestión no son pues "lo contrario *de otro*, sino sólo *el puro contrario*"[12]; cada uno, por tanto, es él mismo "lo contrario de sí", no son en realidad un contrario, sino "puramente para sí", "pura esencia igual a sí misma, que no conlleva diferencia alguna"[13]. Cada uno de los términos, unido esencialmente con el otro, es, *por tanto*, "totalidad" en su relación consigo —en su para-sí—; pero el contenido de esta totalidad es el movimiento "infinito", por el cual cada uno es radicalmente diferente de sí —el Yo no es Sí más que expresándose como diferente de sí; lo interno no es realmente tal, si no se da a conocer como interno al exterior—.

Este movimiento se traduce de la manera siguiente: Toda realidad está constituida por un "juego de fuerzas" (atracción/repulsión) que se manifiesta por un intercambio tal de las determinidades en cuestión que "la homonimia" llega a repelerse, en tanto que los términos "no-homónimos" se atraen recíprocamente. Así se relacionan en el orden físico los polos contrarios de un circuito eléctrico o de un campo magnético; así, en el dominio del Espíritu, "Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero lo así diferen-

ciado, sentado desigualmente, no es de modo inmediato, por el hecho de estar diferenciado, ninguna diferencia para mí"[14]. Estas afirmaciones se clarificarán, cuando hayamos visto que es constitutivo de la consciencia de sí afirmar lo que ella es en relación con lo que no es y que, sin embargo, no es nada distinto de ella: otra consciencia de sí.

El significado de este resultado es que la realidad (mundo y hombre) radica en la contradicción, en una "contradicción" que, como hemos visto, también se llama "reconciliación" de los contrarios, es decir, el esfuerzo por com-prenderlos o mantenerlos juntos, de acuerdo con una funcionalidad que es la ley de su relación y de su autonomía. La consciencia alcanza la "infinitud" de esta relación en cuanto se da cuenta de que sujeto y objeto —cada uno de por sí, como también en su relación mutua— están estructurados según este mismo movimiento paradójico. Lo cual significa que el hombre y el mundo no son dos —siendo inconmesurables—, o que el hombre, mirando el mundo *según la regla interior que es la misma de ese mundo* —la regla de una existencia "contradictoria"— lo único que hace es reencontrarse a sí mismo. En términos técnicos hegelianos: *el interior de las cosas es idéntico al Yo.* Hegel escribe: "Vemos que en el interior del fenómeno el entendimiento no experimenta en verdad otra cosa que el fenómeno mismo (...) y de hecho sólo se experimenta *a sí mismo.* (...) Los dos extremos, el del puro interior y el del interior que mira a este puro interior, coinciden ahora"[15]. Se adivina la intuición polémica de estas afirmaciones: no hay cosa-en-sí, que sea inaccesible para el sujeto cognoscente: "Se ve que tras el supuesto telón que recubriría el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos, tras él, tanto para ver como para que detrás haya algo que pueda verse"[16].

¿Cómo entender esta afirmación? Hegel, ciertamente, no piensa que el mundo sea un simple espejo narcisista de esta consciencia *sólo* subjetiva, cuya abstracción no ha dejado de demostrar, cuando se ha ocupado, como aquí, de una u otra de las tesis del criticismo trascendental. Tampoco dice que el mundo no exista en su objetividad *real*, de modo que tropezándome con los objetos pudiera esperar que se animasen y dialogasen conmigo. Hegel no tiene nada de una idealista delirante, si se entiende, una vez más, por idealismo

el *únicamente* subjetivo. De hecho, para él como para cualquier hombre, el mundo, el de la conciencia sensible sigue siendo el mundo. Pero su "objetividad" no es un dato banal, de orden simplemente oposicional, sino la cifra de la "subjetividad" cumplida, que en cambio tiene poco que ver con la aprehensión inmediata que tenemos de nosotros mismos; en verdad lo primero es la relación del espíritu con el espíritu, *es decir*, la relación del hombre con otro hombre por mediación del mundo. Desde esta perspectiva la sección Conciencia aparece como una especie de marcha regresiva: partiendo de lo que parece imponerse al saber como su contenido primero —el ente de la certeza sensible—, llegamos, tomando en serio el fenómeno para hacerlo *funcionar* como fenómeno, a lo que constituye el verdadero punto de partida de la filosofía: la relación entre dos consciencias de sí[17].

En resumen, el hombre está hecho para encontrar al hombre en el mundo. Ello significa que cada conciencia, como veremos dentro de poco, está dotada de un doble objeto: 1) el ob-jeto exterior, sensible, 2) ella misma como ob-jeto interior. De esta dualidad surgirán las condiciones de la nueva experiencia. Y es que lo representado por la infinitud es, en el fondo, la *identidad de ambos objetos* —así como de las dos consciencias de sí por la mediación común del mundo— *en su diferencia radical*[18]. Este es el "elemento" en que van a plantearse todos los desarrollos fenomenológicos siguientes; de tal modo que puede decirse desde este punto de vista central que el texto de la sección Consciencia de sí constituye una especie de ampliación de este resultado mediante el desvelamiento del contenido fenomenológico que encierra este movimiento formal de la infinitud: posición de una diferencia que no es tal, *es decir*, despertar a la relación fundadora por la cual una consciencia de sí sólo es tal por y para otra consciencia de sí. La "fenomenología" puede comenzar una vez que la conciencia ya no se deja engañar por el "fenómeno"[19].

DE LA INFINITUD A LA CONSCIENCIA DE SÍ

1. Esta "contradicción-reconciliación" que pertenece al último nivel, desde luego sólo es valida inicialmente *para nosotros*; la conciencia, por lo que a ella respecta, experi-

menta sólo la pérdida de lo que creía ser lo verdadero. Para adquirir esta evidencia, que es la nuestra, deberá seguir el movimiento de *otra* economía. He aquí lo que Hegel escribe sobre esta lectura reductora que nos pone al nivel de lo que de hecho es el resultado para la consciencia: "...es cierto que la infinitud misma se hace *objeto* del entendimiento, pero éste, a su vez, no acierta a captarla como tal [...] Lo mismo que para el entendimiento es objeto bajo envoltura sensible, es para nosotros en su figura esencial. Este acto de captar la diferencia como *es en verdad*, o el acto de captar la *infinitud* como tal, es *para nosotros* o *en sí*. La exposición de su concepto pertenece a la ciencia; pero la conciencia, tal como lo tiene *inmediatamente*, reaparece como forma propia o nueva figura de la conciencia, que no descubre su esencia en lo precedente, sino que ve en ella algo completamente distinto"[20].

Así pues, se distinguen aquí dos niveles diferentes de lectura. Uno es el que hemos intentado comprender más arriba, al exponer lo que es la infinitud en su concepto verdadero —Hegel dice aquí: "en su figura esencial"—. Con él podría empalmar un desarrollo del orden de "la Ciencia", o, mejor dicho, la exposición de "la Ciencia" misma. Este nivel confirma, con un ejemplo lo que avanzamos antes: lo último que expresará el "Saber absoluto" aflora en cualquier punto del desarrollo donde se alcanza la raíz común y unitaria de la objetividad y la subjetividad. Incluso habría que releer en éste nivel las figuras precedentes, las de la conciencia, que no entregan su sentido último más que cuando las interpretamos simplemente a través de los cánones de un Yo objetivante. Hegel lo afirma del modo más palmario: "La conciencia de otro, de un objeto en general, es (...) necesariamente *consciencia de sí*, estado de reflexión en sí, consciencia de sí mismo en su ser-otro"[21]. Entendamos: así como deberá estar claro —y esta vez para el mismo Yo— que no puede haber consciencia de sí si ésta no sigue siendo conciencia, también queda subrayado, al menos para *nuestro* uso, que desde el origen, cuando la conciencia se hallaba en el centro de los debates, la consciencia de sí estaba también presente, simplemente como condición de un desarrollo de la experiencia. Hegel prosigue: "La *necesaria sucesión* de las figuras anteriores de la conciencia, para las cuales lo verdadero era una cosa, algo distinto de ellas

mismas, expresa precisamente que no sólo la conciencia de la cosa únicamente es posible para una consciencia de sí, sino que sólamente esta es la verdad de aquellas figuras"[22]. Sin embargo, repitámoslo una vez más, esta lectura unificada la hacemos nosotros: "Esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia (...) La consciencia de sí ha resultado primero sólo *para sí*, aún no *como unidad* con la conciencia en general"[23].

2. ¿Qué significa "para sí"? La conciencia ha visto al mundo animarse y complicarse en un movimiento que también le afectaba a ella y revelaba en ella una estructura similar de mediación. Por ambas partes, en el universal que ha resultado, la singularidad y la universalidad se han puesto y opuesto de nuevo, primero en una relación de alternancia, después de contradicción propiamente dicha —es decir, de una distancia máxima dentro de una unidad propiamente esencial—. La resolución de esta relación ha comenzado a realizarse —dialéctica de la "explicación"—[24], cuando el entendimiento ha asumido la tarea de enunciar la ley de esta relación. Momento de gran peligro, a decir verdad, por cuanto corremos el riesgo de volver a entrar en la órbita de un idealismo subjetivo, que deja a una interioridad abstracta la tarea de pensar el mundo. En efecto, por ello, "esta diferencia interna, al principio, corresponde sólo *al entendimiento*; *aún no está sentada inmanentemente a la Cosa misma*"[25]. Pero para llegar a este resultado basta prestar atención a una cosa: encontrando el cambio en el entendimiento, la conciencia convierte la "ley del fenómeno" en "ley de lo interior"[26]; por consiguiente lo mismo y lo otro dejan de ser recíprocamente externos y, *por tanto*, sujeto y objeto se presentan en un mismo movimiento como "*lo homónimo*" que "*se repele* a sí mismo"[27]; a la inversa y de modo similar los términos hasta aquí diferentes llegan a encontrarse y coincidir, de tal modo que "lo *no homónimo*" —el sujeto y el objeto tanto en su recíproca relación como en la economía de los momentos que los componen a ambos— "*se atrae*"[28]. La diferencia "se presenta así como diferencia de *la Cosa misma* o como diferencia absoluta"[29]; es diferencia interior tanto de lo interior como de lo exterior y, *por lo tanto*, identidad de lo interior y de lo exterior en su misma diferencia. Con ello puede aparecer el resultado tal como lo experimenta la conciencia misma: Una vez "que este con-

cepto de la infinitud es su ob-jeto, la conciencia es por tanto conciencia de la diferencia como algo sobreasumido también *inmediatamente*; es *para sí misma*, es *acto de diferenciar lo indistinto*, o *consciencia de sí*"[30].

Aquí surge una nueva problemática y se origina un nuevo código. En efecto, "ha surgido ahora lo que no se producía en estas relaciones precedentes: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es su propio objeto para sí misma y la conciencia es lo verdadero para sí misma"[31]. Insisto en que no hay que entender esto como una supresión del mundo; la conciencia no cesa de ver el mundo, sino que se ve también ella como mundo en el mundo. Hegel escribe a este respecto: "Cierto, sigue habiendo un ser-otro; en efecto, la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es al mismo tiempo in-diferenciado"[32]. El punto es de tal importancia —de él depende el ensamblaje de la experiencia futura— que Hegel volverá a tratarlo pronto más largamente y en términos más exactos. Limitémonos ahora, leyendo esta formulación generalísima, a compararla con lo que Hegel decía de la conciencia *ut sic* en la Introducción a la obra: "Esta —decía— *distingue* de sí algo a lo que, al mismo tiempo, se *refiere*"[33]. Uno recuerda el rosario de determinaciones que procedían de tal definición primera: para la conciencia "el saber, de suyo" la verdad[34]. Desde el punto de vista de la conciencia estas determinaciones estaban ciertamente vinculadas de modo estricto, pero en recíproca exterioridad, buscando una objetividad que pudiera avalar a la conciencia desde fuera de ella. Esto es lo que ahora ha cambiado; lo que la conciencia "diferencia" de sí ya no es sólo "algo a lo que al mismo tiempo se refiere", sino "algo que para ella es al mismo tiempo in-diferenciado". La simple relación indeterminada se ha convertido en una identidad sentada: "pues lo *implícito* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que* hay un otro (lo ímplicito); y precisamente para ella el objeto implícito y el ser del ob-jeto para otro son lo mismo"[35]. Lo cual permite a Hegel, en un pasaje curioso pero capital para comprender su filosofar, afirmar aquí la identidad devenida, entre el sujeto y el objeto, alternativamente desde la perspectiva del objeto y del sujeto: "Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber como unidad quieta o como Yo; vemos que, no sólo para nosotros sino también para el saber mismo, el

objeto corresponde al concepto (o bien si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es de suyo y objeto a lo que es como *objeto* o *para otro*, vemos que es lo mismo el ser-de-suyo [o implícito] y el ser-para-otro"[36]. Para "realizar" este principio de todo idealismo *absoluto* hay que superar radicalmente el plano de la representación, que se esfuerza por pasar de un saber subjetivo a la interioridad "implícita" de la cosa que tiene delante; tentativa ridícula, inútil, que llega siempre demasiado tarde: la transición ya se ha realizado *desde siempre* puesto que "el Yo es el contenido de la referencia y el acto mismo de referir; se define él mismo con respecto a otro y al mismo tiempo lo desborda, pues para él esto otro no es a la vez sino él mismo"[37]. El Yo puede conocer el mundo —alcanzar la verdad de esta certeza—, cuando se conoce a sí mismo como mundo.

3. Y es que —siempre volvemos al mismo punto— la consciencia de sí es la "verdad" de la consciencia. Esta es pues "la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente el regreso desde la alteridad"[38]. Pero este "regreso" es tan radical que está en trance de olvidar su 'terminus a quo'; cierto, la "consciencia de sí" sabe bien que es "movimiento", que accede a sí a partir de lo que no es ella; pero olvida que su propia existencia sólo le es accesible una vez presupuesta por la existencia del mundo. ¿Cuál es el resultado? "En cuanto *sólo se* diferencia de sí *como sí misma*, para ella la diferencia, como alteridad, esta *sobreasumida inmediatamente*; la diferencia no *es* y la *autoconciencia* es solamente la inerte tautología del Yo soy Yo"[39]. Pero entonces, en buena lógica, cae bajo un juicio brutal, que fuerza a sobrepasar la parcialidad de este resultado: "En cuanto para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, no es consciencia de sí"[40]. Es decir, que no es aquella consciencia de sí que es la "verdad" de la consciencia, sino sólo la abstracción de una identidad vacía. Por ello, ante este punto extremo que constituía la anulación de toda la experiencia anterior, Hegel —en el giro decisivo de este texto— concluye 'ab absurdo': "Así pues, la alteridad se le da *como un ser* o como *momento diferenciado*"[41].

Con todo, la primera forma que toma este reconocimiento es la admisión de una dualidad de objetos: "pero también se le da su unidad con esta diferencia como *segundo* momento *diferenciado*"[42]. Habrá, pues, por un lado la

"conciencia" —"y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible"[43]— y por otro "la unidad de la consciencia de sí consigo misma"[44]; dos momentos esencial y mutuamente "referidos" (o más bien, en el estado actual de las cosas, el primero esta "referido al segundo"[45]). Precisamente esta relación define aquí la consciencia de sí. ¿Qué significa si no que la consciencia de sí, para ser simplemente lo que es, deba despertar a la verdad de esta relación constitutiva entre sus "dos" objetos? "Esta [unidad de la consciencia de sí consigo misma] —escribe Hegel— debe hacérsele esencial, es decir, que la [consciencia de sí] es *apetencia* en general"[46].

Tengamos cuidado con la aparición de este último concepto. El "deseo" nos conduce, según parece, al vitalismo, del que se ha dicho que marcó los primeros años de Hegel; veremos precisamente dentro de poco que el objeto del deseo es definido como idéntico con la "vida". Pero hay que guardarse aquí de lo que podría ser una mera devaluación psicologizante de este resultado de la experiencia (que es asimismo punto de partida de la experiencia nueva). La consciencia "deseante" es la consciencia de sí estructurada de modo que tiende esencialmente a reunir sus dos objetos, "uno, el inmediato, objeto de la certeza sensible y el percibir, pero que *para ella* se *caracteriza* como *lo negativo*"; "el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que al principio sólo se da por oposición al primero"[47]. Podría decirse que la consciencia de sí *es* deseo de reconstituir la unidad que ella sabe que es y por eso tiende a subsumir el objeto que es suyo como conciencia, bajo el ob-jeto que ella misma se es como consciencia de sí. "La consciencia de sí se presenta así como el movimiento en que esta oposición resulta sobresumida y alcanza conscientemente su igualdad consigo misma"[48].

Pero, si el Yo simple de la consciencia viene así a reduplicarse como deseo, ¿acaso no implica esto que también ha cambiado el objeto de este deseo, en su doble forma, objetiva y subjetiva?

LA VIDA

1. La consciencia de sí se ha determinado como con-

ciencia deseante en la medida en que ha llegado a aprehenderse como movimiento que relaciona estructuralmente un objeto "sensible", que es siempre el suyo en tanto es consciencia, con el objeto "esencial", que es ella para ella misma. Pero ya he dicho que esta relación se expresa como *movimiento*; ello significa que ambos objetos en cuestión permanecen plena y radicalmente diferenciados uno de otro, como lo implica la relación de infinitud, la cual es, como sabemos, una identidad de términos *efectivamente diferentes*. ¿Cuál es la conclusión? Así como acabamos de ver que la consciencia de sí, como sujeto-objeto total, desborda en principio su unilateralidad primera —y actual—[49], afirmándose como consciencia deseante, veremos que el objeto, vuelto a sí a título de su diferencia efectiva, se determina como "vida", es decir, como objeto que no es sólo ob-jeto sino libre transición al sujeto que lo sustenta y que es. He aquí lo que Hegel declara a este respecto: "El objeto, que para la consciencia de sí es lo negativo[50]. en cambio *para nosotros* o *de suyo* ha vuelto en sí, lo mismo que la conciencia, por otro lado. Por esta reflexión en sí, el objeto se ha convertido en *vida*" [51].

La primera forma que reviste esta realidad, es la del objeto que subsiste en sí. Lo que, una vez más, no quiere decir que toda realidad de este mundo pertenezca a este orden, sino que, si miramos las cosas según su propiedad y su mayor adecuación, "el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*" [52]. Según este primer aspecto, se instaura una oposición entre ambos modos de subsistencia —el de la conciencia deseante y el de la cosa viva—, pese a que sabemos no sólo que son correlativos, sino que en realidad son idénticos: la consciencia de sí es "la unidad *para la cual* es la unidad infinita de las diferencias", mientras que la realidad viva "*es* sólo esta unidad misma, de tal modo que no es a la vez *para sí misma*"[53]. Primera aproximación, que privilegia la autonomía de ambos momentos hasta subrayar su independencia recíproca al nivel del análisis más tradicional: a la consciencia de sí corresponde la verdad de la pura relación consigo (lo que se llamaría una auto-finalidad); al objeto del deseo, aunque sea objeto vivo, la autonomía que procede de su dependencia esencial.

2. Es obvio que así se prueba demasiado y demasiado poco. *Demasiado* porque, diciendo que el objeto vivo "no es

para sí mismo", se asegura su autonomía en detrimento de una unidad esencial de la que sin embargo sabemos que constituye todo su contenido; lo que equivale a decir que se prueba *demasiado poco*, porque el objeto del deseo no puede tener autonomía real respecto de este deseo, si en su economía propia no está estructurado inmanentemente según este tipo de movimiento que, como hemos visto, constituye precisamente toda la realidad de la conciencia deseante. Es decir, aquí el objeto no es sólo "algo vivo" sino —segunda etapa— un *ciclo* total cuyos momentos se pueden determinar así: "La *esencia* es la infinitud como el *ser-sobresumido* de todas las diferencias (...) Pero, en este *simple* medio *universal*, las *diferencias* siguen siendo diferencias"[54]. ¿Y la razón que sienta así la vida como totalidad —o como infinitud— a la vez autónoma e idéntica a la consciencia (de sí)? "Esta fluidez universal[55] debe su naturaleza negativa a que *sobresume las* [diferencias]; pero no las puede sobresumir si no tienen subsistencia"[56]. Reconocemos aquí el razonamiento por reducción al absurdo que antes nos había autorizado a decir: la consciencia de sí no puede existir como consciencia de sí, si no muestra su relación estructural con la conciencia. Entendemos ahora que la vida no puede ser un objeto suficiente para la consciencia de sí deseante, si no se realiza en un ciclo que identifica la universalidad de un proceso de negación (aspecto de sobresunción) y la particularidad de los momentos positivos en que se da a conocer (aspecto de sentarlos).

Una vez visto esto, el movimiento con que Hegel expone este ciclo de la vida es, no obstante la complejidad muy real del texto, de una simplicidad bastante grande. No pudiendo emprender aquí una explicación término por término[57], me limitaré a examinar el resultado de esta realización del objeto de la experiencia. "Por tanto la substancia simple de la vida —escribe Hegel— es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es asimismo acto de desdoblar o articular"[58]. Lo que hay que entender bien aquí es que no se trata de dos aspectos recíprocamente externos que se limitarían recíprocamente, sino de dos aspectos, cada uno de los cuales revela el contenido del otro: la vida no es esencia simple más que en el acto por el cual sienta individuos distintos y los disuelve en

la universalidad que ella es; los individuos, por su parte, no tienen realidad ni autonomía, sino por cuanto acogen en ellos como razón de su subsistencia esta universalidad que descansa en ellos y a la que confieren su carácter de realidad concreta. "Todo este ciclo es lo que constituye la vida, y no lo que se había dicho primero, la continuidad inmediata y la consistencia de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto en su singularidad, ni el puro proceso de estos [momentos], ni tampoco su simple suma, sino el todo que se desarrolla y disuelve su desarrollo y mantiene su simplicidad en este movimiento"[59].

VIDA Y DESEO: DUPLICACIÓN DE LA CONSCIENCIA DE SÍ

El texto prosigue con algunos párrafos de singular importancia, que expresan por sí solos todo el envite de este texto introductorio a la sección Consciencia de sí. Primero intentaré caracterizarlos en su conjunto, antes de exponer paso a paso su contenido[60].

La sección Consciencia de sí tiene la particularidad, única en la obra, de dividirse en dos partes principales y no, como las otras unidades de este tipo, en tres subsecciones. Hemos visto en uno de los textos estructurales en que nos hemos detenido, que esto no carece de importancia: la sección Razón retoma "en el elemento de la categoría" el contenido de las dos secciones precedentes. Ahora bien, cuando Hegel detalla más estos paralelos, relaciona primero Conciencia y Razón observante, y añade: "...la Razón recorrerá también de nuevo el doble movimiento de la *Consciencia de sí*, y pasará de la autonomía a su libertad"[61]. Este pasaje no ofrece duda; Hegel piensa designar de manera exhaustiva el contenido de esta sección Consciencia de sí, evocando las dos partes principales en que se divide: A) Autonomía y dependencia de la consciencia de sí; Dominación y servidumbre. B) Libertad de la consciencia de sí; Estoicismo, escepticismo y la conciencia infeliz. Acerca de las páginas que nos ocupan ahora Hegel no dice ni una palabra; parecen estar fuera del texto, fuera del contenido, como una simple introducción.

Pero sin embargo la cuestión no se ha resuelto. He indicado en otra ocasión los otros pasajes de la obra en que

Hegel insinúa, sin desarrollarlas, otras organizaciones posibles de esta sección; en cada ocasión aparecen términos diferentes para señalar el primer tiempo de la "Consciencia de sí", el que debe presentarnos en forma implícita la nueva actitud que propone. Y yo añadía: "El sentido preciso de las dialécticas del Deseo y la Vida, el tipo particular de "experiencia" que constituyen, seguirán, para ser entendidos, un comentario detallado de estas páginas"[62]. No es todavía tiempo de dar una explicación integral; pero, con todo, me es preciso aportar algunas consideraciones más detalladas sobre este punto.

Sabemos que lo que define una *figura* de la conciencia es que en ella se emprende una "experiencia", esto es, una confrontación concreta entre la realidad con la que me topo (el mundo, el Yo, otra conciencia) y la pauta de lectura que me he impuesto para definir lo que este enfoque tiene de verdadero; y la piedra de toque de la realidad de tal experiencia es que aboca la conciencia a una "conversión", a una modificación de su relación con la realidad, a rehacer globalmente su actitud. Pues bien, ¿qué hay aquí de esto? El término "experiencia" aparece dos veces en los textos de que nos ocupamos, y ambas veces (sobre todo la primera) como para dirimir la cuestión: "a lo largo de su experiencia [= la experiencia de la consciencia de *sí*], que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá", etc.[63]; y "en esta satisfacción", la consciencia de sí "pasa por la experiencia de la autonomía de su objeto"[64]. Y ciertamente la conciencia despierta así a dimensiones nuevas de la realidad que primero le estaban vedadas. No hay duda de que esto representa para ella un verdadero cambio. Pero ¿se trata de una "conversión" realizada con el mecanismo que he recordado arriba? No lo creo. Desde la Infinitud estamos dedicados a esta tarea: dejar aparecer *en la experiencia* lo que de suyo se encontraba implicado por el movimiento entonces esbozado. Pero no creo que sea posible afirmar que con ello se introduce algo nuevo; más bien se trata de una explicitación, que *plantea los términos de la experiencia que va a emprenderse*; la primera forma de ésta será la "lucha a muerte". Hasta aquí la consciencia de sí tiene ya bastante trabajo con destacar y proponer alguna "pauta de lectura", ocupada en demasía con delimitar sus propios contornos y poner nombre a los diferentes momen-

tos que, como descubre, la constituyen. En el fondo esta tarea de poner nombre es la que Hegel realiza en los cuatro párrafos que vamos a leer ahora [65].

1. El primero de los párrafos que siguen a la exposición del ciclo de la Vida, menciona un principio de evidencia: puesto que hay transición, primero de la universalidad esencial a las figuras distintas, después de éstas, a su vez, al movimiento que las sienta, hay que decir que la "*unidad reflexionada*" que se halla al final, es "otra que la primera" [66]. Hegel la llama el "*género simple*" [67], para significar 1) la universalidad integrativa y, podría decirse, autosuficiente del término (es "género"); 2) que, nacido de la sobresunción de los momentos particulares, los contiene en sí como en reposo y en su unidad (es "simple"). Así pues este "género simple" califica —en virtud de su identidad fundamental— el ciclo de la Vida al igual que la consciencia de sí, por y para la cual este ciclo tiene sentido. Cada consciencia de sí es única como la vida.

2. Grávida de este resultado, la consciencia de sí debe dejar que deposite en ella esta universalidad simple que lo caracteriza. Ahora bien, en su primera afirmación, la consciencia no decía más que "esta esencia simple", que no estaba desplegada según sus estructuras y significado universales; dicho de otro modo, como una consciencia que "se tiene por objeto como *Yo puro*" [68]. Conviene, pues, dejar que esta riqueza se manifieste a través de una "experiencia" por la cual "este objeto abstracto se enriquecerá para ella y cobrará el despliegue que hemos visto en la Vida" [69].

3. Los dos párrafos siguientes —analizados aquí bajo los números 3 y 4— llevan todo el peso de este "despliegue" que se supone producido por la "experiencia". Tal despliegue se basa en dos puntos que ya conocemos bien. Primero, si es verdad que la consciencia de sí es "este género o lo universal simple", no lo es en la simple afirmación teórica y principal de sí mismo sino en el recorrido efectivo por el cual es aprehendido, muy concretamente, como "*esencia negativa* de los momentos autónomos figurados" [70]. Así, en efecto, es consciencia deseante, en tanto en cuanto, por la sobresunción de los términos autónomos, transforma en verdad su certeza de sí.

4. Segundo, basado sobre un principio de sentido común varias veces evocado: si es verdad que aquí se trata de

un movimiento constitutivo y propiamente estructural, no puede admitirse que se agote en su primera expresión. Hay, pues, que afirmar que la supresión del objeto independiente no sólo no es su aniquilación, sino que, por el contrario, éste queda sentado de nuevo en su verdad, como aquello a partir de lo cual y en lo cual se realiza esta adecuación pretendida de lo otro y lo mismo; la satisfacción del deseo se alcanza "mediante la sobresunción de este otro; para que esta sobreasunción sea, tiene que ser esto otro"[71].

Aquí se sitúa el giro de la "experiencia". En efecto, ¿cuál debe ser este "objeto" para que la consciencia de sí pueda sobreasumirlo —tal es la condición de su verdad—, sin que sea cuestionada su existencia, o mejor dicho, de modo que este movimiento negativo reafirme su realidad propia? Sólo puede ser otra consciencia de sí. Volvamos, en efecto, a tomar el hilo: "lo otro" debe ser "sobresumido" sin que sea cuestionada su verdadera "autonomía". Para cumplir con esta última condición —su autonomía o independencia—, debe ser tal que pueda *sobresumirse a sí mismo:* "En virtud de la autonomía de ob-jeto" la consciencia de sí "sólo puede, por tanto, lograr satisfacción, en cuanto que este objeto mismo realiza en sí la negación (...). Por cuanto el objeto es implícitamente la negación y al mismo tiempo autónomo, es conciencia. (...) *La consciencia de sí sólo alcanza su satisfacción en otra consciencia de sí*"[72].

Está claro, por lo tanto, cuál es el resorte de la "experiencia". No se trata de despertar a una realidad nueva, debido al fracaso de una actitud que la conciencia hubiera elegido inicialmente. Simplemente Hegel, volviendo a lo ya realizado, saca todas sus consecuencias, en un estilo que sigue siendo más lógico que experimental. Todo está hecho con sólo haber sido *recordados* los dos puntos que la consciencia de sí debe mantener *juntos*, para ser fiel a lo que la ha hecho; el resto es sólo cuestión de terminología, de elegir un vocablo adecuado a lo que se ha hecho.

Una observación final. Ciertos autores han creido ver aquí un razonamiento que nos haría contemporáneos del origen de la sociedad. Pero como insistiré al comienzo del capítulo VII, consagrado al estudio del concepto de "reconocimiento", es un absurdo. La sociedad no nace de una duplicación del individuo, sino que éste siempre se ve inmerso en una red de relaciones sociales que le son previas y le

dan sentido. Por lo demás, aquí no se trata todavía de la sociedad, sino —tal será el sentido de las figuras de la lucha a muerte y de dominación/servidumbre— de una especie de parábola que dirige nuestra atención a la dualidad interna de todo individuo entendido como totalidad. Aquí me basta con indicar este significado, sobre el que volveré más detenidamente.

VI. LIBERTAD Y NATURALEZA

"La figura diferenciada meramente *viva* sobresume indudablemente (...) su autonomía en el proceso de la Vida misma; pero, al desaparecer su diferencia, también deja de ser lo que es; el objeto de la consciencia de sí, en cambio, sigue siendo igual de autónomo en esta negatividad de sí-mismo; y, de este modo, es para sí mismo género, fluidez universal en la peculiaridad de su aislamiento; es consciencia de sí viva"[1] .

Así pues, mantener *unidos* el deseo de la conciencia y la autonomía de su objeto es llegar a la experiencia por la cual la consciencia de sí alcanza su satisfacción sólo por y en otra consciencia de sí: la consciencia "es una *consciencia de sí para una consciencia de sí.* Y solamente así es en realidad"[2] . Esta duplicación de la consciencia de sí nos permite alcanzar el principio de lo que es el verdadero punto de partida de la filosofía hegeliana: la intersubjetividad. Es entonces asimismo normal que se perfile en el horizonte de la conciencia el concepto de Espíritu; en efecto, para ella es el "punto de viraje"[3] desde el cual, abandonando las ilusiones primeras que la habían desgarrado en un dualismo de principio y de hecho, "se aparta de la apariencia colorista del más acá sensible y de la noche del más allá suprasensible y entra en el día espiritual de la presencia"[3] .

Con esta dinámica y esta lógica podríamos ahora (y en cierto modo deberíamos) continuar simplemente nuestra lectura abordando directamente el tema del reconocimiento, difícil y necesario, que habrán de vivir estas consciencias de sí enfrentadas: lucha a muerte, dominación y servidumbre. No lo haremos, sin embargo, hasta el próximo capítulo. ¿Por qué? Porque tema "Vida y deseo" que se acaba de tratar, tiene prolongaciones esenciales; y, habida cuenta de las modificaciones de perspectiva ya impuestas por el acceso a una nueva "razón lógica" —se trata de la unidad efectiva que fundamenta la historia propiamente dicha en la sección Espíritu—, dan a conocer su terminación y significado con-

creto; me refiero a la inteligencia y la práctica de una auténtica libertad. En efecto, de lo que se tratará en estas figuras, ya no es directamente la vida física e inmediata sino la vida social en sus elaboraciones más concretas; y ésta ya no se pronuncia sobre el cómo de la vida, sino sobre el por qué de la muerte, y persigue en las malformaciones de la relación con la inmediatez "natural" las crisis de una libertad demasiado encarnada o demasiado abstractamente pura, sin resolver, por consiguiente, el problema planteado por sus propias condiciones.

Tal vez se percibe la razón que me hace devanar este hilo hasta el final, antes de explorar los arcanos de la relación humana; en efecto, el tema es ahora lo que esta relación *presupone* en un terreno incierto: el del "deseo" que intenta resolverse como "libertad", cuando llega a sondear sus propios fundamentos —la realidad conciencial necesaria para su afirmación como consciencia de sí— y descubre las determinaciones de la "vida natural" como condición de su propia efectividad. Así la diada "Vida y deseo" se cumple, invirtiendo sus términos —como debe ser ahora que el factor humano y espiritual tiene preminencia—, en el movimiento que relaciona recíprocamente "Libertad y Naturaleza"[4]. Dos figuras del Espíritu permitirán aquí que se establezca la experiencia de una verdad; y ello, como sucede a menudo, según el orden de una inversión de prevalencias que da a conocer las dos malformaciones posibles de esta relación: la figura de la *Eticidad*, bajo la forma que reviste en el mundo griego, nos mostrará el fracaso de una libertad demasiado arraigada en la naturaleza; en cuanto a la figura de la *Revolución francesa*, ésta nos enseñara que un fracaso similar acecha a la libertad que se proclama abstractamente dueña de la inmediatez natural y pretende plegarla a sus cánones sin considerar lo que exige e implica su propia estructuración. Cada uno de estos "lugares" históricos está tomado, por lo tanto, como debe ser, en el instante en que explota y se des-hace, eliminado del mapa del mundo precisamente porque no ha sabido resolver en verdad el problema de las relaciones entre "libertad" y "naturaleza".

Pero, antes de hablar de ambas experiencias, querría caracterizar brevemente en general la economía de la sección Espíritu[5].

PROBLEMÁTICA DE LA SECCIÓN ESPÍRITU

1. Para nuestro objetivo actual retengo de la reflexión sobre las estructuras de conjunto de la obra[6] lo siguiente: la sección Espíritu, con la que termina la primera totalidad parcial que constituye el despliegue del Espíritu en su conciencia o en su mundo, recapitula en sí las tres secciones precedentes, en dos tiempos eslabonados: la sección Razón reúne primero los momentos unilaterales y opuestos de la Conciencia y la Consciencia de sí (asentamiento de la categoría como unidad del ser y de la consciencia de sí[7]); y la sección Espíritu viene a realizar a continuación, dándole realidad concreta, una primera unificación de esos dos momentos, la cual queda así sentada en la Razón bajo un modo todavía formal[8]. Bajo este aspecto, como he mostrado antes, la sección Espíritu aborda por primera vez la realidad plenamente concreta que es el mundo histórico. Es cierto que este mundo había sido presentido en los desarrollos anteriores[9], incluso una vez había sido mencionada explícitamente una correspondencia entre una de las figuras de la conciencia y cierta etapa de la "historia del Espíritu"[10]; sin embargo, aun entonces, se trataba menos de una "figura" o de un "espíritu" perfectamente definidos y localizables en la sucesión de las civilizaciones que de una actitud general, como una dimensión más o menos permanente de la consciencia de sí, que actuaba dispersamente. En cambio con el Espíritu entramos en el movimiento de una lectura de figuras precisas, perfectamente tipificadas y delimitadas en la historia. Aquí, en efecto, deja de actuar el freno de que las figuras anteriores se inscribieran bajo una razón lógica parcial y parcializante[10].

2. Con todo, esto no significa en modo alguno que la sección Espíritu se presente como una "filosofía de la historia". Es cierto que el desarrollo que conlleva posee su coherencia y que del mundo griego al comienzo del siglo XIX se desarrolla un movimiento orientado cronológicamente, que no permite ni paréntesis ni retornos. Pero este desarrollo no es continuo y Hegel se toma la licencia de leer las cosas 'per summa capita', dejando inexplorados largos siglos que constan sólo de acontecimientos menores, y conservando únicamente las situaciones centrales que le parecen especialmente significativas en la línea de una evolución orientada por

entero conforme a las pautas de lectura que hemos visto surgir de las tentativas que hace el hombre por encontrarse con el hombre y "reconocerlo" en verdad, como hombre.

De aquí deriva una doble limitación: primero, al tratar de la formación de la conciencia occidental, Hegel se limita a los momentos que, de Atenas a Roma y de Roma al Extremo-Occidente francés y alemán, marcan el desarrollo de esta tradición particular; en segundo lugar, dentro de esta misma particularidad, Hegel se limita a los acontecimientos y personajes que, por actualizables, son significativos para el "presente" de nuestras experiencias. He aquí la razón: el verdadero sujeto de la *Fenomenología del Espíritu* es el advenimiento del individuo razonable, es decir universal, por la reasunción del movimiento que ha permitido precisamente el desarrollo del Espíritu en su universalidad a través de las figuras de la historia —lo que Hegel llama, bajo esta doble forma individual y universal, el proceso de la "cultura"[12]—. Para mostrar los momentos *universales* de lo que yo llamaría una especie de armadura lógica, Hegel, evidentemente, sólo retiene las situaciones y los acontecimientos todavía significativos para nuestro tiempo, que nos permiten leer en mayúsculas aquello de lo que *nosotros* debemos cuidar*nos* en *nuestras* experiencias, para que éstas puedan desarrollarse sin obstáculos. En resumen, recurriendo en otro sentido a una imagen que ya he utilizado, erige los pilares del puente entre los cuales deberemos tender las planchas de nuestras vidas. Este enfoque general se insinúa ya, posiblemente, en el hecho de que, aun donde las alusiones históricas son perfectamente transparentes, Hegel no menciona los nombres propios de los mundos, las épocas y los personajes en cuestión[13].

Estos momentos universales se agrupan, en la sección Espíritu, en tres etapas:

1. El *Espíritu implícito* o *verdadero*. Se caracteriza por intentar una conjunción directa e inmediata, a través de la vida de un pueblo, entre lo singular y lo universal. Cada conciencia alcanza su propia universalidad por obra de una operación individual que la integra a las leyes, a las costumbres comunes, en una palabra a la "sustancia ética"; esta identidad en devenir toma la forma de una experiencia histórica que aúna el pensamiento y la efectividad en una unidad "de espíritu"[14]: *Mundo griego*, *Mundo romano*.

2. *El Espíritu en su disyunción para-sí/para otro* o Espíritu *enajenado*. Se trata de un universo dualizante —en dos niveles, por así decirlo—, que no llega a hacer funcionar la oposición que instituye entre la realidad inmediata y el mundo del pensamiento, por una parte, y, por otra, entre la pura intelección y el mundo de la fe. Hegel estudia esta disyunción entre el hecho y el valor en la figura histórica del *Ancien Régime*, así como el torpe esfuerzo de la *Revolución francesa* por negar brutalmente este dualismo, antes de haberse dado los medios para dominarlo en verdad.

3. Finalmente el *Espíritu en de suyo y para sí*, que restaura laboriosamente la unidad primero postulada y a continuación perdida. La época histórica que le corresponde es *el final del siglo XVIII y principio del XIX*, con sus tres momentos: el moralismo kantiano y sus ambigüedades, la ataraxia del sentimiento romántico y la saludable experiencia que hace esta "bella alma", cuando acepta la acción.

Las dos figuras que estudiaremos se sitúan al comienzo de la primera subsección y al final de la segunda.

EL MUNDO GRIEGO Y SU DISOLUCIÓN

No hay para qué insistir, creo, en la seducción que tuvo inicialmente para Hegel, como para muchos estudiantes de su época, la "*bella totalidad griega*"[15]. A este propósito, reléase el *Hiperión* de Hölderlin. Analizando, al inicio de la sección Espíritu, la sociedad tal como ha intentado afirmarse en su verdad nativa, Hegel reconstruye su sueño juvenil, valga la expresión, a menos que se prefiera decir que resucita su mito. Pero lo hace con un espíritu distinto de aquel de la ya lejana etapa de Tubinga o del comienzo del período de Berna. En efecto, entretanto Hegel —ya en Berna, pero sobre todo en Frankfurt— ha descubierto en la dinámica del cristianismo lo que puede llamarse la singularidad trágica de la historia con sus rupturas, su lado negativo, su dolor. Y esta segunda fuente de su pensamiento ha nutrido su reflexión sobre un hecho que, curiosamente, había descuidado primero: el mundo griego, por bello que haya sido, ha desaparecido y precisamente en medio de trágicas convulsiones. ¿No sería acaso que en él, pese a todas las apariencias, se desconocía cierta dimensión esencial del

hombre?[16]. Se imponía por tanto comprender por qué la bella totalidad había resultado efímera, porqué se había des-hecho, para no repetir en nuestro esfuerzo por encontrar los valores que encarnó, el error que la condenó.

¿Cuál es pues, en primer lugar, este mundo de sueño que se acercó tánto a ese equilibrio perfecto al que tienden todas nuestras sociedades? ¿Cómo funcionaba?

Puede definírsele como un mundo de articulaciones armoniosas en el plano de las relaciones y funciones sociales. En él se corresponden y equilibran dos partes:

—*el mundo del día*, la organización de la ciudad en la que reina la ley humana; el hombre es quien rige;

—*el mundo de la noche*, la familia, los Penates y las fuerzas oscuras; aquí es la mujer la garante y guardián de la ley divina.

Estos dos dominios no constituyen dos esencias separadas, opuestas por un antagonismo de principio o de hecho; todo lo contrario, constituyen juntos, en esta articulación suya que forma el contenido del orden social, *un solo mundo ético*. Lo esencial, por tanto, reside en la armonización de la ley divina y de la ley humana y, desde un punto de vista antropológico, en la verdad postulada de modo igualmente armonioso para la relación hombre/mujer.

1. He aquí primero la manera como Hegel da cuenta de la unidad concreta de las dos "leyes" —o al menos de su con-spiración—. El individuo nace en la familia; surge del mundo subterráneo de las fuerzas indecisas, donde duermen los ancestros, con el fin de emerger, llegado el tiempo, en el mundo de arriba, el del día, el de la ciudad. La mujer, educadora y guardiana de las tradiciones, asegura esta transición entre ambos mundos, conduciendo al adolescente hasta el umbral del universo en que será llamado a tomar sus responsabilidades de hombre. Y cuando éste haya acabado su carrera y cerrado su destino, lo volverá a tomar el mundo de abajo, a donde retorna como a su esencia simple.

A ambos lados de este nuevo "juego de fuerzas" en relación de "infinitud", lo universal y lo singular se encuentran unidos, como debe ser, en la única substancia ética. A decir verdad, por el lado de la ley humana o ley del día todo es de una simplicidad bastante grande: la comunidad "es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en la *reflexión recíproca de los individuos*, y que es *de suyo* o sustan-

cia en cuanto los sustenta en sí"[17]. Reconocemos aquí las dos realidades que Hegel ya había designado de modo provisional, cuando entraba en el campo de la realización de la consciencia de sí racional: por una parte el pueblo, por la otra el ciudadano. A este doble nivel de su "sustancia efectiva" y de la "consciencia efectiva", nos enfrentamos con un "espíritu" que "en la forma de la universalidad es la ley *conocida* y la costumbre *presente*", y "en la forma de la singularidad es la certeza efectiva de sí mismo en el *individuo* en general y la certeza de sí como *individualidad simple* en el gobierno; su verdad es la *validez* manifiesta, a plena luz; una existencia que, para la certeza inmediata, toma la forma del libre ser determinado"[18]. Hay que entender bien esto: tal "sustancia" no distribuye de nuevo sus características o sus notas constitutivas entre los momentos de que se compone; cada uno de ellos es la totalidad de lo que dicha sustancia es: el *pueblo*, este universal circunscrito que, por circumincesión de los singulares, adquiere también una singularidad opositiva; el *ciudadano*, este singular en potencia y universal en acto, es capaz de asumir las responsabilidades supremas de la administración, el gobierno, la guerra.

Pero ¿hasta qué punto se cumple esta exigencia de totalización en cada uno de los momentos de la "ley divina"? Las cosas no son tan simples y van a descubrirnos lo que llamaría un primer "punto débil" en el interior de este mundo. El hecho que la familia no se sitúe, por el mismo orden de las cosas, al nivel de la sustancia ética entendida como "el obrar efectivo consciente de sí", sino al de "la forma de la sustancia inmediata o siendo"[19], no disminuye de ninguna manera la exigencia, sino que hace más incierta su satisfacción. Pasa todavía por el aspecto de universalidad, expresado en el hecho de que el vínculo familiar, tomado a fondo, "no es la referencia sentimental o la relación del amor"; lo que tiene de ético y, por tanto, de universal, es "la relación de *cada* miembro de la familia con la familia *entera* como la sustancia"[20]; esta familia "entera" abarca no sólo el conjunto de los miembros vivos sino también el 'genos', el linaje del que procede el individuo y en el cual encuentra su sentido. Pero precisamente aquí van a surgir las dificultades: ¿cuál es la situación en que este individuo va a ser encargado efectivamente, valga la expresión, del *genos*, lo mismo que en la ley humana se encargaba del

'*exos*', la costumbre, cuando accedía a las responsabilidades administrativas o guerreras? Hegel enumera una serie de soluciones falsas, que descarta[21]; y luego llega a esta conclusión paradójica: en el marco de la familia sólo puede ser individuo universal el que, habiendo cumplido su tiempo de aparición a la luz del día, se ha reunido por la muerte con el *genos* del que procedía. Entonces, en efecto, es cuando queda al cargo de las fuerzas oscuras universales y por tanto es la piedad que se le muestra, la que define la validez ética del obrar de los individuos singulares. Se debe, pues, decir que "la acción que abarca la existencia total del consanguíneo (...) no concierne ya al *vivo* sino al *muerto*, que partiendo de la larga serie de su dispersa existencia, se ha condensado en Una figura acabada, y se ha elevado de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple" [22].

Sin duda es una situación paradójica el que en este juego complejo de cuatro personajes, sea el muerto quien se revelará el más exigente y pesado. Ya no es, ya no habla ni actúa. Pero fuerza a ser, hablar y actuar. Dicho de otro modo, es, por su pasividad misma, el revelador de la cualidad *ética* de los otros protagonistas: la costumbre o las leyes; el hombre con responsabilidad de gobierno; la mujer como garante de la universalidad familiar. Todas ellas relaciones que, valga la expresión, se precipitan, en un sentido casi químico, en esta realidad central que son los funerales; en efecto, por este acto de piedad, en el que deben colaborar todas las fuerzas de este mundo, el individuo familiar gana su universalidad y el sistema global, por consiguiente, encuentra su equilibrio hasta entonces en precario. Si este acto falla y el lugar del muerto, por así decirlo, queda vacío, el individuo abandonado al absurdo de su desaparición sólo natural, que parece haber escapado a la escena de los hombres, corre el riesgo de seguir estando presente, demasiado presente, desencadenando la venganza de las fuerzas ofendidas. Para precaverse o, mejor, para conciliarse un protector poderoso, es indispensable lograr la "reconciliación"[23] esencial del individuo muerto con la línea genealógica de los ancestros; *hay que sepultarlo*, para substraerlo de una manera visible a la ofensa de las fuerzas naturales que desharían su cadaver. "La familia aparta de él esta profanación por la apetencia inconsciente y las esencias abstractas, sustituye su acción por la de ella y desposa al pariente con el seno de la

tierra, la imperecedera individualidad elemental; así lo convierte en miembro de una comunidad que mantiene dominadas y sujetas las fuerzas de los materiales singulares y las vitalidades inferiores, que tratan de abatirse sobre él y destruirlo"[24]

El gran tema de este mundo son los funerales. Ahora bien, este acto esencial lleva en germen una serie de conflictos, ya que este cuadrado mágico sólo puede formarse si los otros tres términos consienten en ello. Pero es posible que un conflicto haya surgido entre él y ellos —no un conflicto superficial, que provendría de que uno u otro no se hubiera elevado al nivel de lo universal, sino por el contrario, un conflicto arraigado aparentemente en lo que constituye la validez ética propia de cada uno de estos momentos. Por ejemplo, ateniéndonos con Hegel a los conflictos surgidos entre dos partes de la ley humana, las *leyes* y el *gobernante singular*, pueden llegar, *por deber*, a oponerse a que tal difunto reciba los funerales rituales. ¿En qué caso? Imaginemos —aunque es una situación que, precisamente, no podía dejar de presentarse— que dos individuos, dos gemelos, hayan sido formados por la familia para ejercer los asuntos públicos: tienen *por naturaleza* un derecho igual a ejercer el poder en la ciudad; pero, como ya queda dicho, el poder no puede ser ejercido más que por el singular; sin ello, en efecto, no se haría justicia a este momento de la plena singularidad, *éticamente* necesario para la validez de la ley del día. Así pues, uno de ellos hereda este poder; pero el otro tiene un fundamento *ético* para reivindicarlo. Si combaten y mueren ambos, ¿qué podrá o deberá hacer el nuevo responsable de la ciudad? Hará honrar a quien desapareció cuando tenía a su cargo lo universal y ordenará que el cadaver del otro quede sin sepultura[25].

No puede obrar de otra manera y, sin embargo, su acción es una injusticia que pone en cuestión todo el orden de este mundo. Esto nos muestra precisamente que este mundo no ha resuelto correctamente el problema de las relaciones entre naturaleza y libertad, entre existencia inmediata y existencia ética. Por consiguiente, se desarrollará el conflicto —Creonte decidiendo la suerte de los cadáveres de Eteocles y Polinice— que podía y debía surgir en torno a los dos gemelos (realidad natural) y en torno al problema de sus

funerales (realidad ética, que concierne directamente a la libertad).

2. A decir verdad, la crisis podría resolverse si no la urgiera otro factor de igual importancia, que va a descubrir otro "punto débil" de esta sociedad: la injusta exigencia a la pareja antropológica hombre/mujer de que encarne y exprese la armonía teórica, necesaria e imposible, de la ley humana y la ley divina. Para llegar a esta consciencia, tomémonos tiempo con Hegel para dar un rodeo y examinar el conjunto de las relaciones que pueden entablar los dos compañeros de la diada sexual. Lo importante aquí es determinar cuál es la situación en que esta relación llega a desbordar mejor la simple naturalidad para alcanzar la verdad del orden ético.

Hegel pasa revista a las tres relaciones de este tipo que pueden ser vividas en el seno de la familia: marido y mujer, hijos y padres, hermano y hermana[26]. No me detendré en las razones que hacen a Hegel descartar los dos primeros tipos de relación aquí considerados —el texto es muy claro—, sino para decir algo obviamente decisivo en este caso: el "reconocimiento" aquí practicado no se eleva en su opinión a la plenitud ética, por estar muy mezclado con naturalidad y sentimientos que siguen estando presos de una particularidad sensible. La relación entre hombre y mujer que reconcilia verdaderamente naturaleza y libertad es, por tanto, "la relación sin mezcla" que existe "entre *hermano y hermana*": "son de la misma sangre; pero una sangre que ha alcanzado en ellos su *quietud* y su *equilibrio.* Por eso no se apetecen recíprocamente ni se han dado o recibido este ser-para-sí; son individualidades libres entre sí"[27].

Hay que precisar todavia que tal relación, en este mundo —y esto constituye precisamente su segundo "punto débil"— es más importante aún para la hermana que para el hermano, y determina una desigualdad ética entre ellos que no podrá mantenerse. Siendo de la misma "sangre" (del mismo origen *natural*), no tienen, en efecto, ninguna relación inmediata ni "mezclada" (y son, por tanto, iguales en *libertad*); nada, pues, debe imponerles un destino diferente. Pero el hermano se escapará, llegado el tiempo, a la ciudad y allí obtendrá plena validez ética. ¿Qué le queda a la mujer, ligada a la "esencia *interior*", que no se manifiesta a la luz de la conciencia, sino permanece sentimiento interior y divino carente de efectividad[28]? Queda presa en una red de

relaciones que, por las razones antes mencionadas, están marcadas en su mayor parte por la naturalidad no ética y no universal: es hija, esposa, madre. Queda su relación con el hermano, que es el único vínculo en que ella puede expresar íntegramente lo que es como libertad: el "reconocimiento es en él puro y sin mezcla de relación natural; la neutralidad de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación; al contrario, el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido, puede hacerse valer aquí, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y exento de apetencia"[29].

He aquí, pues, el último elemento de la crisis: ésta va a originarse cuando Antígona, rechazando la orden de Creonte, *para ella* injusta éticamente, abandone el orden familiar para realizar una acción que turbará el equilibrio de los poderes *en la ciudad*: el cumplimiento en su hermano, declarado éticamente indigno, del deber ético de que nadie puede dispensarla. Intolerable contradicción, que debía surgir 1) a propósito de un conflicto entre hermanos gemelos, 2) a propósito de unos funerales, 3) a propósito de una relación hermano/hermana. Manifiesta la fragilidad de esta sociedad, basada por entero, pese a las apariencias, en un doble desconocimiento de las auténticas relaciones entre naturaleza y libertad; el primero produce la inconsecuencia de que lo singular universal, en el orden de la familia, sólo pueda ser el individuo que precisamente se encuentra despojado de toda naturalidad; el segundo desconocimiento en el que voy a insistir, consiste en que la tarea ética del individuo, de suyo universal, se encuentra ocasionalmente limitada y particularizada por una determinación natural inmediata, la de ser hombre o mujer.

La justa articulación *ética* de la ley divina y la ley humana pasa, como hemos visto, por una definición adecuada de las tareas respectivas de la mujer y el hombre. Las dos "esencias *universales*" que se encarnan en ellos, poseen en efecto "su *individualidad* determinada en consciencias de sí *naturalmente* diferenciadas, porque el Espíritu ético es la unidad *inmediata* de la sustancia con la consciencia de sí (se trata, por pronto, de una *inmediatez* que en cuanto realidad y diferencia se manifiesta al mismo tiempo como el ser determinado de una diferencia natural"[30]. No es difícil para quien tome siquiera sea un poco de distancia frente a la

situación así caracterizada, denunciar una especie de círculo vicioso que puede semejarse a una petición de principio: ley humana y ley divina se encarnan en individuos diferentes "inmediatamente" —es decir "naturalmente"— por la simple razón que su unidad, en este estadio del Espíritu, aún solo es "inmediata". Pero aquí precisamente sólo puede reconocer un "círculo vicioso" quien toma "un poco de distancia"; ello significa que la consciencia va a ser invitada, por el resultado de la experiencia emprendida, a renunciar a la definición "inmediata" que había dado primero del Espíritu. Conversión esencial, que introducirá en una nueva figura de este Espíritu: una estricta oposición entre los términos *naturaleza* y *libertad*, que, con demasiado apresuramiento, se había creído ver reconciliados. De hecho simplemente se les había yuxtapuesto, llegando incluso a imaginar una libertad sin existencia natural, o al contrario, a rebajarlos uno al otro, aceptando que la libertad universal quede limitada por su inscripción en una naturaleza limitante.

Ahora bien, la *libertad no es huída de la naturaleza*, pero *tampoco inmersión en ella*. Una nueva puntualización, nos permitirá sacar de esta primera figura la enseñanza que Hegel nos ha puesto en ella. El primer resultado que acabo de recordar, evoca lo que denominé primer "punto débil" de este mundo. Uno piensa en un principio que hemos encontrado varias veces en el razonamiento de Hegel y al que llamaré, para ser breve y gráfico, el "principio de realidad": no hay consciencia de sí sin conciencia, no hay realidad efectiva sin las condiciones que presupone. Esta evidencia de sentido común, según la cual no hay sentido sin hecho, hace ridícula la afirmación de que lo singular, lo más realmente singular sería lo muerto. Hegel señala netamente esta falla, al escribir: "Tal y como es, en este reino, la oposición, la consciencia de sí aún no ha entrado en su derecho como *individualidad singular*; en este reino tal individualidad vale de un lado sólo como *voluntad universal*, y de otro, como *sangre* de la familia; este singular sólo vale como *sombra irreal*"[31]. Es cierto que, como hemos visto, lo singular tiene sin duda su preciso lugar *ético efectivo* en la ciudad, pero la *necesaria* aventura de Eteocles y Polinice muestra que es precario, como el de Creonte, cuya voluntad singular fracasa ante la voluntad *ética* de Antígona. Es decir, el individuo universal que se afirma en el seno de la ley humana

queda como en suspensión de eticidad, en tanto los funerales realizados en buena y debida forma no han sellado su obrar; en verdad, como dice Homero, no hay que estimar feliz a un mortal, mientras no ha franqueado los límites del Hades. Pero entonces, ¿cuál es su realidad? No es más que una "sombra irreal". Y cuando, en el mejor de los casos, es venerada su memoria, hay que reconocer al menos que el significado de su existencia ya no tiene valor *para él.* Así sucedía con la desgraciada resolución de la lucha a muerte[32]; así ocurrirá cuando el noble piense dar un sentido a su vida muriendo en el campo de batalla[33]. Para Hegel el realista vale más perro vivo que filósofo muerto. Sobre nuestro problema saquemos la siguiente conclusión: *sin existencia natural no hay ninguna posibilidad de ser libre.*

Pero el segundo resultado no es de menor importancia: aunque esté ligada a la naturaleza, la libertad no es compatible con una inmersión en ella, a la cual no puede dejársele el cuidado de definir la amplitud más o menos grande de la libertad. Ahora bien, ¿qué tenemos aquí? "La esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes, y la conciencia, como comportamiento indiviso frente a la ley, es atribuida sólo a una"[34]. De modo que cada una de estas conciencias aparece sin base por el hecho de su particularidad natural y limitante respecto de la universalidad, que, sin embargo, la constituye como conciencia *ética*; en efecto, el "derecho de la esencia", derecho indivisible y universal, "no se enfrenta a la consciencia de sí, como si residiera en cualquier otra parte, sino que es la esencia propia de la consciencia de sí"[35]. En resumen, cada conciencia ética, *por ser totalidad*, no puede contentarse a la larga con una particularidad a la que se encuentre condenada en virtud de un azar puramente natural. Y correspondía a Antígona, representante aquí de la parte de la humanidad más visiblemente limitada por esta injusticia[36], decir el "no" que precipitará la ruina de este mundo, y decirlo con plena consciencia, porque "la conciencia ética es más completa y su culpa más pura, si *conoce previamente* la ley y el poder a que se enfrenta, los toma como violencia y desafuero y comete el delito a sabiendas, como Antígona"[37]. En resumen, para Hegel el idealista, la inmediatez de la vida no justifica la renuncia a la razón de vivir: *es necesario no dejarse encerrar en la naturaleza, si se quiere tener alguna oportunidad de ser libre.*

En este doble resultado se halla una expresión completa de lo que he llamado el principio de realidad. En el fondo la experiencia de la conciencia a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*, bajo la doble forma de la actualización de sus estructuras individuales y de las reglas de su existencia social, no pretende más que asimilar esta única verdad: es libre quien no abandona la naturaleza, pero la niega como tal con una negación "refrenada", que la realiza en su finalidad "natural"[38]. Pero para llegar a esto, hacen falta todavía muchos caminos y numerosas tentativas desgraciadas; examinaremos otra tentativa no menos significativa para nuestro objetivo.

EL FRACASO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Cabe decir que el acontecimiento de la Revolución francesa ha ocupado en el itinerario de Hegel un lugar al menos tan importante como el que tuvieron —acabamos de verlo— el estudio y la historia del mundo griego en su organización política y social. El objeto no es el mismo —allí un "mundo" en el equilibrio de sus masas y funciones, aquí un simple "principio", traducido demasiado pronto en historia—; pero el proceso psicológico de Hegel frente a ambas realidades es muy exactamente comparable: una seducción primera, que toma las formas de un entusiasmo juvenil, luego de una gran decepción, y una larga búsqueda de las causas de un fracaso, que escocía tanto más en el último caso, por cuanto interrumpía una esperanza. Después de todo, el mundo griego databa de hacía más de veinte siglos y Hegel comprendió pronto —su oposición a los juristas Hugo y Savigny lo prueba— que sería ilusorio pretender resucitar el pasado, cualquiera que haya sido; pero 1789 era la historia que se hacía, próxima al corazón y al oído, como una "aurora, un rayo que erige de golpe la configuración del mundo nuevo"[39]; y el pequeño "círculo político" constituido por los estudiantes más potentes de Tubinga se inflamaba con el eco de los discursos y los actos cuyo rumor les llegaba de allende el Rhin. Es cierto que el entusiasmo duró poco, por cuanto una especie de aceleración de la historia condujo pronto a una práctica social que contradecía directamente el principio avanzado; sin embargo, esta decepción —cuyas

causas y, por así decirlo, fatalidad Hegel analiza precisamente en el texto que vamos a leer— no le impidió seguir profesando con firmeza los ideales revolucionarios. Poco tiempo después de haber escrito este texto de una gran lucidez crítica, justo cuando está terminando las últimas páginas del Prefacio de su obra, Hegel escribe a su amigo Zellmann poniendo de relieve la importancia que posee, a sus ojos, la Revolución francesa en el proceso de liberación de los hombres[40]; y es sabido que hasta el fin de sus días conservó la costumbre de celebrar el 14 de Julio. Esto concuerda con el testimonio de Victor Cousin quien, encontrándole en Heidelberg en 1817, observa que no se comprendieron ambos mucho —¡y con razón! —, mientras hablaron de temas directamente filosóficos; pero añade: "No empezamos a entendernos y a cojernos simpatía hasta que hablamos de la revolución francesa y de la monarquía constitucional"[41]. Esta última cita muestra ciertamente que Hegel había evolucionado en sus concepciones políticas desde aquellos tiempos lejanos; pero su inclinación por una "monarquía constitucional" paradójicamente procede en línea recta de su fidelidad indefectible a los ideales de la "revolución francesa". De todos modos para captar plenamente esta consecuencia hará falta todo un camino de experiencia, que este texto nos permitirá medir.

1. Pero lo anterior nos dispone a comprender porqué Hegel ha colocado esta figura del Espíritu al final de la segunda subsección de esta parte de la obra, como un pórtico que permite el acceso a la expresión última de la verdad histórica expresada en la figura "El mal y su perdón". Para verlo mejor, enlacemos esta etapa, por encima del mundo del *Ancien Régime*, con la que acabamos de leer.

El mundo griego se derrumbó porque desconocía —por olvido de las condiciones o, al contrario, por sobredeterminación limitante del elemento inmediato— la verdad de las relaciones entre libertad y naturaleza, y por tanto no supo otorgar a lo singular el lugar que le corresponde. La figura que sigue inmediatamente a ésta, consagrada al estudio del mundo romano, proviene de una especie de revancha de ese término olvidado: el individuo se afirma allí con toda la intemperancia de una exigencia no clarificada, y el único resultado de este universo entregado a la arbitrariedad de lo particular, sin más principio de organización que la relación

de cada término a esta suma de abstracciones individuales que es el emperador, es evidentemente la explosión de todas las estructuras; la próxima forma de éstas será el esfuerzo por reconstruir un mundo a partir de esta disyunción de los hechos y los valores, de la vida y las razones de vivir.

Este es el punto de partida para el mundo del "Espíritu enajenado de sí", que estudiaremos más adelante en dos etapas: primero como organización política y su vida cultural[42], después bajo la perspectiva de una cierta afirmación de la conciencia religiosa en lucha con la fuerza disolvente de la filosofía[43]. ¿Su principio? La libertad, para ser efectiva, debe esforzarse por reunir el mundo de la inmediatez, en el que se desenvuelven las relaciones humanas, con el de los juicios y valores que la conciencia ha alojado en un más allá que los condena ya a una función sólo negativa, ya a una positividad sólo representativa. La conciencia, de hecho, fracasa en esta tentativa y no viene a poner de nuevo las condiciones de una libertad verdadera hasta que, habiendo "descendido el cielo a la tierra", haya sabido "reconciliar" en sus principios los dos mundos entre los cuales quedaba desgarrada[44].

Está pues comprobado que el hombre no puede confiar su singularidad a la organización reinante de las relaciones sociales, si se reserva su propia universalidad para ponerla a seguro más allá de las nubes. Si juzgamos las cosas por referencia a una posible expresión de la problemática global de la obra —la génesis de la unidad entre lo singular y lo universal—, cabe decir que el mundo griego, cuyos errores y fracaso final se ha visto, no podía ser descalificado de entrada; precisamente su principio era la identidad *dada* de esos dos términos. Por el contrario las figuras consagradas al mundo romano y al mundo del *Ancien Régime* ni siquiera pueden, por deficiencia estructural sin remedio posible, plantear correctamente la cuestión fundamental. Será necesario esperar —y por eso es importante el desarrollo que se ocupa de la Revolución francesa— a que lo singular, simplemente para existir como tal, llegue a exigir de nuevo la emergencia *en él* de una universalidad constituyente. De esta manera se plantea "en principio" el fin de este paréntesis abierto por la disolución del mundo romano en la búsqueda positiva del sentido[45]. La libertad sabe que no existe sin la naturaleza (primer resultado de nuestra lectura del mundo

griego); sabe además que no puede ser radicalmente determinada por esta naturaleza en su inmediatez (segundo resultado de esta misma lectura); ha aprendido que no puede adaptarse a una afirmación sin freno de la singularidad (mundo romano), tampoco, como es evidente, a una disyunción excluyente entre hecho y valor, que representan respectivamente la singularidad y la universalidad (mundo del *Ancien Régime*); *la libertad sabe ahora que debe encarnarse en la naturaleza* para in-formarla y existir en ella. Esta figura significa, por tanto, un giro decisivo; un mundo se cierra irreversiblemente —al menos, una vez más, "en principio"— y se abre una posibilidad nueva, liberada de ciertas malas ambigüedades.

Pero otra ambigüedad va a manifestarse ahora, haciendo imposible que el principio revolucionario de la libertad absoluta pueda producir nunca una organización social que sea lugar de la verdad. Hay que ocuparse ahora de este punto. En 1789 se quiso abolir —y era bueno— el principio en el cual se apoyaba la monarquía absoluta: una autoridad de derecho divino, que, por definición, tiene su origen en un lugar "extraño" al mundo que debe organizar y cuyo sentido pretende declarar. Consecuencias directas sobre el orden social: supresión de las clases y privilegios[46] y, de un modo positivo, afirmación de una "libertad" plena, absoluta, que corresponde al individuo en el círculo de su existencia inmediata, no en función de consideraciones extrínsecas sino simplemente porque el hombre es hombre, es decir la actualización singularizada de la esencia absoluta; la consciencia de sí "es consciente de su personalidad pura y, con ello, de toda realidad espiritual; el mundo es para ella pura y simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal (...). En efecto, la voluntad es de suyo la conciencia de la personalidad o de cada uno y tiene que ser esta verdadera voluntad efectiva, esencia consciente *de sí* en todas las personalidades y en cada una de ellas; así cada uno hará siempre todo de un modo indiviso y lo que surge como obra del todo es obra inmediata y consciente de *cada* uno"[47].

No sería difícil en este texto poner de relieve la relación curiosa que se instaura entre los términos centrales que aquí son *cada* y *todo*. Procedemos de un mundo —el de las "masas" y los "estamentos"— en el que ambos conceptos estaban muy separados a nivel de contenido. Ahora, en cam-

bio, *cada individuo* —por ser individuo, sin otro intermediario ni mediación— resulta reconocido "en principio" *como totalidad*; este término designa a la vez, en el orden personal, a todos los demás individuos, a los cuales debo ser plenamente igual de hecho y de derecho, y en el orden de las acciones pertinentes a la existencia natural y social, a todos los modos de comprometerse en este mundo, ninguno de los cuales debe serme ajeno. La ¡exigencia es estupenda! Pero es efectivamente curioso —y peligroso— pasar así de una abstinencia radical a devorar desenfrenadamente el mundo. Aquí, "la oposición consiste, pues, únicamente en la diferencia entre la conciencia *singular* y la conciencia *universal*"; pero esta oposición es negada al mismo tiempo que producida, ya que "la conciencia singular se es ella misma, de un modo inmediato, lo que tenía solamente la *apariencia* de la oposición; es conciencia y voluntad universal"[48]. Será necesario seguir hasta el final el fracaso inevitable de una tentación construida sobre tal unidad "inmediata" de los momentos en juego, para abrirnos a la negación "refrenada" de la tarea histórica.

De creer al Hegel de la *Filosofía de la Historia*, el error, o al menos la ambigüedad, de los revolucionarios franceses consistió en querer traducir directamente y sin mediación en el ser-determinado natural el principio espiritual de la existencia libre que ellos habían descubierto. La consecuencia fue lo que yo llamaría una "sobredeterminación por arriba" de esta existencia inmediata; cada uno se encuentra conminado a expresar en ella y en la particularidad de sus tareas la universalidad postulada del acto libre. Ahora bien, toda sociedad, lo quiera o no, está construida sobre una cierta distribución de funciones y tareas, y no puede sostenerse sin esta organización interna que es su principio de realidad. Siendo incapaz de igualarse a la esencia que debe manifestarse en él, el individuo no tiene más remedio, para que no se le declare sospechoso o culpable, que refugiarse en la abstracción de una obra universal, que tampoco puede comprender según la relativa determinación que conllevan siempre las "obras universales del lenguaje y la realidad efectiva", las "leyes e instituciones universales de la libertad *consciente*", los "hechos y obras de la libertad *que quiere*"[49]. "La obra en que podría convertirse la libertad al darse *conciencia*, consistiría en que, como sustancia *univer-*

sal se convirtiera en el *objeto* y *ser permanente*"[50]. Pero esto mismo no podría ocurrir sin una cierta distribución de funciones, ya al mismo nivel de las divisiones más generales del poder[51]; entonces, en efecto, la personalidad "sentada en el elemento del *ser*", que quiere ser, y se sabe universalmente libre, "cobraría el significado de personalidad *determinada*; dejaría de ser en verdad consciencia de sí universal"[52]. Ni siquiera puede darse por satisfecha con una especie de responsabilidad frente a lo que se llama el bien universal, que cumpliría a través del juego distanciante de la representación electiva[53], y menos aún con una delegación que instaurara en la cumbre de los poderes un singular al que le sería dado significar todos los singulares[54]. Por eso la conclusión se refiere al lugar de lo imposible o absurdo: "Por tanto ninguna obra o acto positivo, puede producir la libertad universal; a ésta sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer" [55].

Pero verdaderamente ¿qué puede o debe así "desaparecer"? La organización social anterior ha sido destruida; a la conciencia no le queda, por tanto, más que descubrir *en ella* este principio de muerte universal. Hacerlo la llevará a sucumbir por sus propios golpes más que por los contragolpes del "terror"; ésta va a engendrar la negación universal que vive en ella y que sólo sabe expresar, valga la expresión, como negación bruta, negación de cosa, nada espiritual, ni refrenada ni sobresumiente. Puesto que el individuo es culpable tanto ante sus propios ojos como a los de todos, no hay más que ejecutar esta muerte a la que él mismo se condena. "La única obra y acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte* y además una *muerte* carente de ámbito y contenido interno, pues lo que se niega es el punto vacío del Sí absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otro significado que el de cortar una col o un sorbo de agua"[56].

¿Qué solución inventar? Ya lo he dicho: reconocer lo absurdo de este resultado, dar simplemente media vuelta y buscar una realización más favorable para la verdad del principio del que partimos. *Libertad y naturaleza* —como acabamos de oír— *no pueden ir unidas asignando a la primera la tarea de decirse inmediatamente en la segunda*: también esta unión in-mediata[57] conduce a la supresión de la libertad por eliminación de la naturaleza[58]. Así pues, es preciso abando-

nar esta figura para inventar otra. Lo cual es posible en una doble dirección, bajo la égida de Napoleón o la de Kant. El primero restaurará una organización social en la que cada uno, liberado del espejismo de una libertad sin contenido, será remitido a la particularidad de una tarea. El segundo, por su parte, desplegará las exigencias de la libertad absoluta en el orden de la esencialidad especulativa.

A estas perspectivas es a las que Hegel dedica su propia reflexión. Como lo sugiere el texto de Victor Cousin antes citado, Hegel llegará, pasado el tiempo de excesos de la restauración napoleónica, a conjugar el ideal de la revolución francesa con el de una monarquía constitucional. Seguir el curso de sus justificaciones exigiría abordar sus escritos directamente políticos; lo cual no es el propósito de la presente obra. Por de pronto Hegel, como veremos al final del capítulo siguiente, explorará la segunda de las vías que acabo de mencionar, la más *fundamental* a fin de cuentas, por cuanto sin ella y sin la clarificación teórica a que debe conducir, sería imposible ninguna organización concreta de los poderes con una mínima pretensión de validez racional. Pero antes de emprender este análisis decisivo del kantismo, nos es preciso volver a las principales profundidades de la consciencia de sí, para sondear las condiciones de su afirmación en verdad, *es decir*, del "reconocimiento" que le permita vivir de acuerdo con lo universal en la particularidad de sus tareas históricas. Sólo así será capaz de dar sentido a su muerte[59].

VII. EL RECONOCIMIENTO

Después de estudiar el movimiento de la conciencia, que *en* el mundo de los objetos pasa y vuelve de la certeza sensible a la infinitud, del universo de las cosas al del hombre; después de analizar los fundamentos primeros del mundo humano, distendido y reconciliado en la articulación del deseo y de la objetividad viva, y naciendo a la realidad verdadera en la duplicación de la consciencia de sí; después de examinar algunos errores históricos y fracasos de una libertad que aún no tiene del todo clara su relación con las subestructuras naturales y, por tanto, no ha acertado a definir la situación del hombre frente a su muerte; después de todo esto, abordaremos ahora, en un capítulo que muy bien puede considerarse central, la introducción de los elementos que aseguran la construcción —o auténtica estructuración— del mundo humano: 1) primero y en principio, en la economía dual propia de toda consciencia de sí; 2) luego en el plano de las relaciones éticas y políticas que pueden entablar entre ellos, en la realidad histórica, los espíritus cumplidos como singularidad, que han alcanzado la verdadera certeza de sí mismos[1]. Ello nos hará buscar el contenido del análisis por efectuar en tres pasajes de la obra que consideraremos sucesivamente: 1) Primero, bajo el título general "Elaboración del movimiento", en la primera parte de la sección Consciencia de sí (combate a muerte, dominación y servidumbre); a continuación, bajo la razón de un "Llenar el concepto", en los dos pasajes que constituyen; 2) Las dos últimas subsecciones de la Razón (realización de la consciencia de sí racional por sí misma, Cosa misma); y 3) La tercera subsección del Espíritu (conciencia moral, mal y perdón). Transfiero al comienzo de la segunda parte de este capítulo[2] la exposición de las razones verdaderamente esenciales por las cuales prolongo en estos dos conjuntos de figuras una dilucidación del "reconocimiento", que a menudo se limita a estudiar, únicamente el pasaje mencionado aquí en primer lugar.

En efecto, es indudable que aquí se trata del tema del

reconocimiento. Tema justamente capital y conocido; quien no sabe nada de la *Fenomenología*, sabe al menos, a grandes rasgos, las líneas generales de este movimiento al cual se simplifica reduciéndolo a una nueva inversión por la que el esclavo, el explotado, siempre podría con el amo en virtud de una "ley" dialéctica que traería de suyo, no se sabe gracias a qué lógica, una simple inversión de un término en el otro; en resumen una solución casi mágica, que no parece tener más fundamento que el bloqueo de la situación de que se trata. Concepción que, como es obvio, es totalmente ajena a Hegel mismo; yo intentaré mostrar que este tema es estudiado aquí con muchos más matices y seriedad, así como que hay una falta de la debida seriedad, cuando se hace de esta "dialéctica" una especie de entidad valedera de por sí, fuera de la cadena contextual que la relativiza y de la que no puede extraerse sin hacerle perder su sentido.

Una última palabra, antes de abordar la lectura de los textos mismos; se refiere al término básico que se encuentra aquí en juego. "Reconocimiento" traduce el alemán "*Anerkennung*", y la precisión técnica del movimiento aludido por este término requiere una traducción rigurosamente unívoca[3]. Cierto que no se puede prescindir aquí de la resonancia interior que llevan los términos simples "*kennen*" (conocer) y "*erkennen*" ("conocer" también o "reconocer" en el sentido banal de "confesar"). Pero *anerkennen* no es reductuble al orden del saber; este verbo denota un manar originario relacionado con las estructuras mismas del existir no según el estatismo de su definición sincrónica sino en el acto que las saca a la luz y, habiéndolas producido, es fundamento permanente de su subsistencia; lo que las hace funcionar como estructuras-en-movimiento.

A. ELABORACION DEL MOVIMIENTO

El término aparece en lugar destacado desde le primer párrafo del desarrollo consagrado a la autonomía y dependencia de la consciencia de sí[4]. Como hace a menudo, Hegel relanza aquí la experiencia introduciendo un concepto nuevo en el que apoya todo el análisis que acaba de realizar. La consciencia de sí, en este caso, ha aprendido que sólo es *de suyo* y *para sí* "en cuanto y porque es de suyo y para sí para otra [consciencia de sí]"[5]. Esto es lo que hace de ella,

en una primera aproximación, algo "*reconocido*"[6]. Tal es, pues, el movimiento sentado por una reciprocidad que habrá que leer en adelante bajo ese término.

Hegel, en este pasaje, subraya de entrada un punto que nos importa mucho y del cual deberé ocuparme varias veces. Esta duplicación de la consciencia de sí no es, al menos primero y directamente, el signo de que aquí se ha constituido una relación social efectiva entre dos hombres concretos que se enfrentan. La entrada en el orden histórico, como ya sabemos, se *retrasa aquí* por la inscripción de esta figura bajo la unilateralidad lógica propia de la sección Consciencia de sí[7]. Hegel lo da a entender implícitamente, cuando afirma que lo que por el momento se discute, no son dos consciencias de sí, sino *la* consciencia de sí "en su duplicación"; anotación tan capital que aparece dos veces en pocas líneas[8] y la segunda vez, de modo significativo, el término básico sobre el que recae esta cualificación, es "unidad espiritual". En efecto, Hegel acaba de decirlo al final de la larga introducción a esta sección: "así está ya presente para nosotros el concepto *del Espíritu*"[9]; lo está en la unidad diferenciada, propiamente "infinita"[10], que constituye *cada* consciencia de sí en su verdad.

EL ESQUEMA LÓGICO.

Hegel empieza este análisis con un texto curioso, cuyo alcance se debe entender bien; se trata, podría decirse, de una presentación de las estructuras de la experiencia que va a emprenderse, análoga por muchos conceptos al texto que, en la Introducción de la obra, nos había proporcionado los componentes universales de la consciencia y de su relación con el ob-jeto[11]. Esto, es realidad, no es tan sorprendente como parece. He dicho que el sentido de la sección Consciencia consistía en llevarnos, al cabo de un movimiento regresivo, a lo que constituye el verdadero punto de partida de la filosofía —la relación humana expresada en su principio—, apartándonos de la evidencia primera, pero falsa[12], que hace que nos veamos en una mera relación con las cosas y no existiendo. Entonces se enunciaron, como reglas de esta situación *provisional*, "las determinaciones abstractas del saber y de la verdad tal como se dan en la conciencia"[13]:

el objeto tal y como *es para la conciencia* y el *saber* que le corresponde, lo que este mismo objeto *es de suyo* y la *verdad* que de él alcanza la conciencia. El movimiento circular de estas determinaciones que se llaman recíprocamente, era precisamente lo que entonces constituía la experiencia de la conciencia. Pero luego hemos descubierto —o más bien, la conciencia ha comprendido— que la verdad del objeto tiene la misma constitución del Yo que lo aprehende; lo *implícito que se le enfrenta, no es más que ella misma como otra.* Digamos además que la conciencia se ha descubierto como totalidad (Hegel dice aquí significativamente: como *infinitud*), dejando emerger en ella el polo de alteridad radical que la constituye como negación que sienta, *es decir*, como libertad; sin salir de ella misma, "ha *salido de sí*"[14].

Esto es lo implicado en la refundición de las "determinaciones abstractas" previamente dadas, y su nueva denominación en forma de "regla" que acompañará el desarrollo de la consciencia de sí hasta la última figura con la que se cierra la sección Espíritu[15]. El texto que obra esta transmutación[16] es suficientemente claro y, aunque su sutileza exige una atención sin falla, no presenta una dificultad particular de lectura. No lo comentaré, pues, término por término, sino que trataré de expresar su significado abordándolo de manera más simbólica.

Las "determinaciones abstractas" de la conciencia pueden transcribirse con bastante facilidad en un esquema claro y muy sencillo[17]; sin embargo no ocurre lo mismo aquí, donde la plena reversibilidad de las relaciones entre sujeto y objeto induce a una complejidad mayor, por más que el juego final, como veremos, se resuelva en una operación de cuatro términos relativamente fácil de ejecutar. El principio es el siguiente: saliendo "fuera de sí", la consciencia de sí se pierde, percibiéndose como otra, al mismo tiempo que pierde también lo otro en cuyo lugar se percibe a sí misma[18]. Ello implica un doble movimiento, negativo primero, positivo después. *Negativo*: la consciencia sobresume lo otro para sentarse ella misma en su certeza esencial objetivada, y se sobreasume ella misma, en cuanto esto "otro" no es distinto de ella[19]. *Positivo*: suprimiendo a su otro, se sienta idéntica a sí misma y retirándose, valga la expresión, de lo otro, lo deja existir por él mismo en su autonomía reencontrada[20].

Así se diría que es posible estilizar el movimiento es-

tructural de la consciencia de sí en la relación que entabla con su "objeto". Pero aquí es donde el esquema lógico cobra toda su complejidad; en efecto, la consciencia de sí "no tiene ante sí el objeto, tal y como sólo está al principio para la apetencia, sino un objeto autónomo, que es para sí y sobre el cual, por consiguiente, la conciencia nada puede para sí si el objeto no hace de suyo mismo lo que ella hace en él"[21]. De aquí se sigue que lo que hacía la consciencia —antes caracterizado por nosotros en su doble aspecto positivo y negativo— es "tanto *su hacer* como el *hacer de la otra*; en efecto, la otra [consciencia de sí] es también autónoma, completa en sí y no hay en ella nada que no sea por ella misma". De aquí resulta que "el movimiento es pura y simplemente el [movimiento] doble de ambas consciencias de sí"[22]. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace, cada una hace lo que exige de la otra, y por tanto sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que debe suceder sólo puede lograrse mediante ambas".

Sólo queda por concluir de forma lacónica: "El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto es un hacer tanto *para consigo* como *con el otro*, sino también en cuanto indivisamente es tanto el *hacer de uno* como el *del otro*"[23]. Acto único, que es posible descomponer en cuatro elementos autónomos:

un hacer para consigo;
un hacer para con otro;
un hacer del otro para consigo;
un hacer del otro respecto del otro[24]

Para expresar que aquí se trata, como he anunciado, de la *denominación nueva* de las "determinaciones abstractas" de la conciencia enunciadas en la Introducción general a la obra, transcribo estas operaciones en términos de sujeto y objeto:

sujeto referido al sujeto,
sujeto referido al objeto,
objeto referido al objeto,
objeto referido al sujeto.

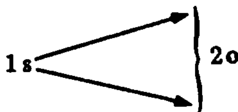
Pero esta formulación peca gravemente, puesto que

reinscribe el plano nuevo de la consciencia de sí bajo la regla de una conciencia para la cual el sujeto no es igual al objeto. Ahora bien, aquí, como sabemos, el objeto mismo *es* sujeto, de tal modo que las dos últimas afirmaciones de lo que llamaré el cuarteto precedente, deberían ser una repetición a modo de espejo de las dos primeras. Esto se puede expresar escribiendo la doble operación en doble dirección —que formula el único "movimiento del *reconocer*"[25] — con la ayuda de letras a la vez similares y diferentes (A y A' para designar cada una de las consciencias de sí), especificadas alternativamente en su función de sujeto (s) y de objeto (o):

A s referida a A o
A s referida a A' o
A' s referida a A' o
A' s referida a A o

Estas operaciones pueden agruparse de diversas maneras según la razón inteligible bajo la cual se las aborde. Como hay dos sujetos (A s y A' s) y dos ob-jetos (A o y A' o), las posibilidades combinatorias son las siguientes:

1) *Divergencia* - relación entre un sujeto y dos objetos; sea:

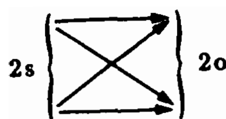


Operaciones comprendidas:





2) *Paralelismo* o *Cruce* - relación entre dos sujetos y dos objetos; sea:



Operaciones comprendidas:

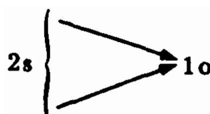
a — (Paralelismo) 1 y 3

As ⟶ Ao
A's ⟶ A'o

b — (Cruce) 2 y 4

As ⟶ A'o
A's ⟶ Ao

3) *Convergencia* - relación entre dos sujetos y un objeto; sea:



Operaciones comprendidas:

a — 1 y 4

As, A's ⟶ Ao

b — 2 y 4

As, A's ⟶ A'o

4) Apunto para ser completo, una cuarta posibilidad teórica que podría llamarse *coincidencia* (en el sentido de dos términos equivalentes); sea:



Pero tal fórmula, que puede referirse a cada una de las cuatro operaciones tomada por sí misma, no permite realizar agrupamientos.

Sería fácil transcribir en esquemas las diferentes combinaciones posibles. Cada uno puede intentarlo. Yo, por mi parte, me limitaré aquí a las dos combinaciones que permiten apreciar el concepto de "reconocimiento", tras enumerar primero sin comentario las demás posibilidades, que no pueden llegar a término[27]:

1- Coincidencia: no hay reconocimiento.

2- Doble divergencia: no hay reconocimiento.

3- Paralelismo y cruce: no hay reconocimiento.

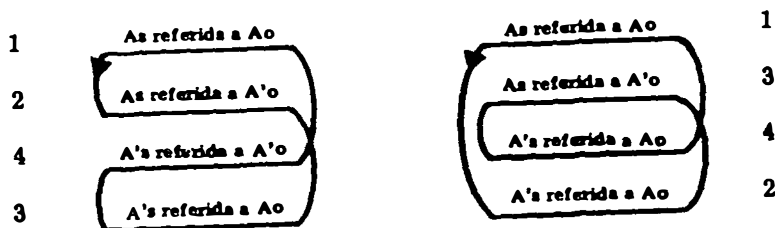
4- Doble convergencia: no hay reconocimiento.

5- Doble convergencia por doble divergencia (o viceversa): no hay reconocimiento.

6- *Doble divergencia por cruce y paralelismo: reconocimiento efectivo.*

7- *Doble convergencia por cruce y paralelismo: reconocimiento efectivo.*

He aquí los esquemas del recorrido integral que se realiza en estos últimos casos:



El reconocimiento es efectivo, 1°, porque cada una de las cuatro operaciones, simplemente para plantearse, requiere el conjunto de las otras operaciones —ya que cada término es entonces por un mismo movimiento sujeto para sí mismo y para el otro, así como objeto del otro y de sí mismo—; y, 2°, porque las operaciones conjuntas, al expresar el cruce y paralelismo de los movimientos, dan a conocer en posición medial estas realidades esenciales que son la nega-

ción por una parte, y por otra la autonomía de los momentos[28].

No me extenderé más sobre este esbozo de formalización, que me esforzaré por desarrollar y producir en otro marco. Sin duda tiene su incidencia en la comprensión global del "método" hegeliano (con sus tres o cuatro tiempos) y, *por tanto*, en una cierta comprensión de las relaciones que rigen los tres libros de la *Lógica*, así como las tres partes de la *Enciclopedia* (texto sobre los tres silogismos). Desarrollar este aspecto de las cosas sería mostrar que la "totalidad" hegeliana hay que entenderla como un tipo de "infinitud" que asume estructuralmente tanto la diferencia como la identidad.

UN CALLEJÓN SIN SALIDA: LA LUCHA A MUERTE

Tal es según Hegel "el movimiento del *reconocer*" relación tipo que debe permitir, hasta el final de la obra y más allá, juzgar la validez de las figuras concretas que la consciencia de sí intenta dar de su esencia. Relación tipo, porque la dualidad que comporta se descompone por ella misma en dos silogismos articulados entre sí, en cuanto "cada extremo es para el otro el término medio mediante el cual se media y une silogísticamente consigo mismo, y es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, a la vez que sólo es para sí a través de esta mediación"[29].

La figura del "combate a muerte" es la primera expresión fenomenológica de este silogismo. Se la ha interpretado a menudo —en su unidad de significado con la figura siguiente, que trata de la "dominación" y la "servidumbre"— como una dialéctica en la cual Hegel habría expuesto su concepción sobre el origen de la sociedad. En este terreno es sabido que Kojève ha trazado un amplio camino; pero prefiero remitir a uno de quienes siguieron las lecciones de este maestro, Gaston Fessard, porque expone esta tesis con una particular claridad y porque mi desacuerdo con él acerca de esta cuestión estrictamente "fundamental" no me impide recomendar muy vivamente la lectura de su análisis, que, al nivel de su "funcionamiento" dialéctico y especulativo, presenta magníficamente el texto de Hegel[30].

De creer al P. Fessard, este texto escenificaría un com-

bate entre dos prehomínidos y se esforzaría en captar el mecanismo —si es que no, como es obvio, el fundamento y la causa— que asegura su "paso" del estado animal al estado racional. Más allá de este análisis, la dialéctica amo/esclavo describiría enseguida el proceso interindividual de toda realidad social. En resumen, estas dos figuras nos trasladarían a ese instante indeciso, a ese tiempo fuera de la historia, cuando la historia llega a nacer del tiempo. Es cierto, y no lo niego, que el texto literal enfrenta efectivamente a dos individuos distintos; pienso, sin embargo, que se trata —como he indicado ya— de una *parábola* que presenta como dos personajes distintos a dos actitudes que toda auténtica consciencia de sí —como "infinita"— tiene respecto a su mundo. Y presento como prueba la afirmación clarísima que Hegel hace un poco más adelante, cuando tiene que mostrar que la consciencia de sí dividida —estoicismo, escepticismo— recompone en la figura de la conciencia desgraciada su unidad esencial, que el análisis precedente parecía haber hecho fracasar[31]: "De este modo —escribe Hegel— la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el amo y el esclavo, se ha cobijado en uno"[32]. Lo cual es una buena muestra de que la unidad sigue siendo aquí primera y última, y que los "dos singulares" son fundamentalmente la objetivación simbólica de esta unidad. El P. Fessard lo reconoce de hecho, cuando afirma que en estos textos lo que está en cuestión es el *individuo de valor universal*[33].

El "combate a vida o muerte"[34] es una especie de texto fuera del texto que, lejos de hacer avanzar la situación, nos conduciría, si seguimos consecuentemente, mucho más atrás del punto que nos ha permitido alcanzar el análisis de las relaciones entre el deseo y la vida[35]. Pero tengamos cuidado: esta figura es, sin embargo, significativa, por cuanto subraya con fuerza lo que llamaría la trascendencia esencial, en la naturaleza, de la libertad respecto a la naturaleza.

Es, en efecto, muy importante que la consciencia de sí se afirme primero poniendo en juego su propia vida y amenazando la vida de cualquiera que reivindique una tal universalidad. ¿Por qué? Porque ella es consciencia de sí siendo "primero simple ser para sí", lo cual implica que se aprehende como "igual a sí misma por el acto de excluir *de sí* a cualquier *otro*"[36]. Pero ¿cómo probar esta certeza? ¿Cómo verificarla en la objetividad de la experiencia?[37]. Es

preciso que cada consciencia demuestre que "en ella no se da nada que no sea para ella momento evanescente", ya que sólo así, como infinitud negativa, puede afirmarse y ser reconocida como " puro *ser para sí*"[38]. Pero la abstracción de esta certeza tan incierta de sí, que tiene necesidad de verificarse afirmando su transcendencia in-mediata y pura frente al ser de su ser-para-sí, va a quedar al descubierto por el hecho de que "según el concepto del reconocer" este acto debe ser aquí recíproco. En efecto, es necesario que así como "el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser-para-sí, también él lo realice para el otro, cada uno en sí mismo por su propio hacer y a la vez por el hacer del otro"[39]. ¿Cuál es el resultado? "Por consiguiente la relación entre ambas consciencias de sí se halla determinada de tal modo que se *verifican*, cada una a sí misma y entre sí por el combate a vida o muerte"[40].

Es cierto que por aquí algo empieza a cuajar; no se trata ya de un esfuerzo unilateral para suprimir al otro, ya no se trata de caza, sino de un "combate" en que se inicia una reciprocidad. ¿Se trata por consiguiente de un "reconocimiento"? La experiencia, en realidad, sólo va a "probar" que ambas consciencias de sí no han resuelto cada una para sí misma y, por consiguiente, en sus relaciones recíprocas la cuestión esencial de la relación entre deseo y vida, entre libertad y naturaleza. Ello se manifiesta en la obstinación con que cada una llega hasta el extremo de la abstracción de su principio, mostrando su fracaso por dar sentido a su vida al padecer una muerte vacía. El texto de Hegel es aquí muy fuerte, hablando de una simple "libertad" de indiferencia, sin proceso y sin dinámica de realización, una libertad de "cosas" que no puede engendrar justamente más que una *negación de cosa*: "Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia que *sobresume* de modo que *guarda*[41] y *mantiene* lo sobreasumido, sobreviviendo con ello a su *sobreasunción*"[42].

A la consciencia no le queda sino aprender de este callejón sin salida para intentar otra solución más conforme a lo que ella debe ser *en verdad*.

HACIA UNA SALIDA: DOMINACIÓN Y SERVIDUMBRE

¿Cómo caracterizar la nueva experiencia? En primer

lugar me parece preferible conservar el título "abstracto" que atribuye Hegel a esta figura, "dominación y servidumbre", antes que la denominación que se ha hecho corriente de "dialéctica del amo y del esclavo", pues pone de relieve que lo que aquí se discute es menos un encuentro antropológico concreto que un principio de inteligibilidad a nivel de actitudes universales. Actitudes encarnadas en una situación que cabe esbozar así: el combate a muerte se abrevia cuando uno de los adversarios, tomando conciencia de la mala contradicción —propiamente aniquiladora— a que lo llevaría una obstinación en la regla de conducta abstracta que ha escogido, opta por vivir, a costa de dejarse dictar la ley de su Yo por el protagonista con quien acaba de enfrentarse. En términos técnicos, renuncia a ver en su trascendencia sobre su ser la condición de la afirmación de su ser-para-sí; entonces, replegándose a lo que por el momento es efectivamente lo esencial, escoge este "ser", dejando al otro su "ser-para-sí" o su libertad. Como queda dicho, así surge "el lado de la *desigualdad* de ambas [consciencias de sí]"[43].

A partir de ahí el texto se divide en dos partes: en la primera, levantando acta del progreso realizado frente a la situación insensata a que llevaba la figura precedente, abordamos de nuevo, *desde el punto de vista del amo*, el examen de la relación de "reconocimiento" que puede instaurarse entre las partes de la relación[44]; en la segunda la *figura del esclavo* carga con el peso del análisis y ya no se trata de reconocimiento, sino de que uno de los protagonistas adquiere una verdadera "autonomía"[45], una promesa de que habrá una relación de verdad, que la situación presente definitivamente no puede entrañar[46]. Voy a examinar alternativamente estos dos pasos esenciales.

1. Hegel distingue primero tres términos, uno de los cuales se encuentra siempre en posición dominante —el *amo*— y los dos restantes —el *esclavo* y la *coseidad*— se le enfrentan y desempeñan alternativamente el papel del otro extremo y el de término medio[47]. Sigue una serie de relaciones silogísticas, a través de las cuales el amo va buscando su verdad. Además de relacionarse inmediatamente con él mismo como ser para sí, según hacían las dos consciencias de sí en la figura precedente[48], el amo entabla en efecto una doble relación de mediación: 1) obligando al esclavo a que trabaje el mundo para él, lo somete, por consiguiente,

mediante esta coseidad (a la cual, por lo demás, el esclavo se había sometido él mismo prefiriendo la vida a una libertad abstracta)[49]; 2) pero, por otra parte, interponiendo al esclavo entre él y el mundo, llega a dominar mediatamente a éste, gozando de los productos que le prepara[50]. Doble silogismo, por lo tanto, —amo/coseidad/esclavo, y amo/esclavo/coseidad— que trata de desarrollar en un proceso de objetividad verificante la relación de inmediatez (dominación sobre el esclavo, disfrutar de las cosas) que el amo, por la pureza de su ser para sí, se cree con el derecho y el deber de ejercitar sobre ambos términos con los que tiene que ver[51].

"En estos dos momentos —prosigue Hegel— se produce para el amo su reconocimiento por otra conciencia"[52]. Pero ¿de qué tipo de reconocimiento se trata? Hegel enumera las operaciones que se efectúan en el conjunto de las relaciones en juego: 1) el amo sobresume al esclavo y el esclavo consiente con este hacer sobresumiéndose él mismo[53]; 2) este hacer del esclavo sobre él mismo y sobre el mundo es en realidad una especie de participación secundaria en el hacer esencial que es el del amo[54]; 3) finalmente hay que notar la ausencia del momento que aseguraría la reciprocidad del obrar, logrando que "lo que el amo hace con el otro, lo haga también consigo mismo, y lo que el esclavo hace consigo, lo haga también con el otro"[55]. Así pues hay que concluir: "Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual"[56].

2. El segundo paso anunciado, estrictamente decisivo, se inscribe en una trayectoria muy distinta. Se impone la impresión de un giro de gran importancia, como también aparecerá luego. Dos indicios de este cambio: primero, como ya he señalado, la figura central no es la del amo, sino la del esclavo[57], pues la primera, encerrada en su fracaso, no aparece más que en segundo plano como una especie de contrapunto para juzgar el grado de verdad alcanzado por la "conciencia servil"; segundo, los términos "reconocimiento", "reconocer" van a desaparecer por completo; parece como si el problema se pasara provisionalmente por alto, una vez puesto en claro que no puede solucionarse de modo satisfactorio sobre las bases utilizadas. Y de hecho, habrá que esperar hasta el final de la "Razón" y, de modo más decisivo, el final del "Espíritu", para volver a ocuparse de la cuestión del "reconocimiento" dentro de perspectivas más

sólidas[58]; hasta entonces lo que se discutirá primariamente es la "libertad" de la consciencia de sí[59] o la "autonomía" que debe adquirir, para poder encontrarse verdaderamente con otro[60].

La conciencia servil va a ganar esa verdadera autonomía en dos tiempos. Primero es preciso que, valga la expresión, "recupere" su ser-para-sí, dándose cuenta de que el *miedo* que experimenta es aquí la expresión secundaria de la negatividad radical que ella es en sí misma. Este punto es propiamente fundante: asegura a esta conciencia una capacidad de realización que enseguida podrá ejecutar en la realidad efectiva de las cosas. Pero con la condición: que este "miedo" no sea un temor más o menos superficial a perder tal o cual bien sino el temblor esencial, el pánico animal de quien se encuentra enfrentado con la desaparición posible y próxima de su ser mismo, es decir: inminencia de la muerte como término insensato del combate entablado, permanencia de una supeditación "esencial", que quita al principio de la propia libertad toda posibilidad de intervenir y determinarse por sí. Hegel afirma entonces en la frase central de este párrafo: "Este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la consciencia de sí, la absoluta negatividad, el *puro ser para sí*, conllevado así *en* esta conciencia"[61]. Conllevado *en* ella —y originariamente, aunque no se haya dado cuenta hasta ahora— este "ser para sí" radical que la constituye en "autonomía", es también para ella en cuanto "en el amo dicho momento es su *objeto*"[62]. De este modo paradójico lo que constituía la miseria y, en sentido propio, la "enajenación" aparente de la conciencia servil va a resultar para ella una ganancia absoluta. Experimentar esencialmente *suyo* este ser para sí que consideraba radicalmente extraño, va a inculcarle la convicción fundada de que nada "extraño" puede resistir a la potencia negativa que reside en ella; y el "servicio", que parece expresar su sujeción, se convierte entonces en aquello mediante lo cual traducirá *su* poder sobre el mundo.

En efecto, escapar al callejón sin salida aparente de esta relación defectuosa no resulta de una simple postulación interior; tiene toda la fuerza de una realización que traduce en términos de historia la experiencia íntima que acaba de tenerse. Tocamos con esto el segundo tiempo,

igualmente esencial, por el cual la consciencia servil va a obtener su verdadera "autonomía": el miedo no sólo debe conducir a la producción del "servicio" que requiere el amo —actos "serviles" precisamente, en que el ser se dispersa y no puede concentrarse ni reconocerse—, sino que debe y puede establecerse, valga la expresión, en las realizaciones intermedias que produce el *trabajo* y que para el esclavo son la imagen objetivada de su negatividad creadora. "Este campo soy yo", dirá el labrador; el producto del trabajo es así *idealmente* por lo que "el puro ser para sí de la conciencia" "pasa el elemento de lo permanente"[63]. Ello nos hace palpar una de las líneas de fuerza de la *Fenomenología*, una exigencia que Hegel retomará en el Prefacio para hacerla esencial característica del "pensamiento conceptual": la negatividad no se pierde en el contenido (representación) ni tampoco prescinde de él para montar un mundo de ilusiones (pensamiento raciocinante), sino que se "frena"[64] para adquirir consistencia en el mundo que anima devolviéndolo a la autoridad del concepto. Aquí Hegel emplea el mismo término y otro más que es equivalente: "El trabajo es apetencia *refrenada* ["gehemmt"], desaparición *retenida* ["aufgehalten"][65]". De este modo el trabajo, como el lenguaje, le permite a la conciencia asegurar su poder sobre el mundo y concretamente disolver su miedo en una operación única con dos componentes: se prueba a sí misma que el mundo no es una sustancia "extraña" y da efectividad histórica —"reconocible"— a la negatividad absoluta que reside en ella como consciencia de sí.

Esta operación, en que comienza a afirmarse la libertad verdadera, es el "formar" ("Formieren") o "cultivar" ("Bilden")[66]. Hegel subraya con vigor que su validez frente a la libertad buscada depende del rigor con que esté *igualmente* a la altura de los dos elementos que acaban de destacarse: por un lado el *miedo* y el *servicio*, (que como hemos visto, sirven a la conciencia para "recuperar" su ser para sí), y por otro el *acto de formar* (en que la conciencia consolida su dominio sobre su ser para sí); ya no sólo es "implícita", sino que "llega a ser *su propio* [ser] para ella, y se revela a la conciencia que ella misma es de suyo y para sí"[67]. Tres expresiones encadenadas en un juego de palabras elocuente, dan el significado de este movimiento y de esta experiencia: la conciencia servil se enfrentaba primero, en el amo y en la

exterioridad del mundo natural, a una hostilidad que amenazaba con expropiarla de sí misma, a un "sentido extraño" ("fremder Sinn"); por el miedo/servicio, en cambio, y por el trabajo vuelve a encontrarse a sí misma y se convierte en su "propio sentido" ("eigner Sinn"); pero con la condición de que tenga *a la vez* miedo absoluto y acto de formar, sin lo cual el sentido propio se convertiría en una "obstinación" ("Eigensinn")[68]. Aquí, en lo fenoménico de las cosas, la experiencia lograda no dista mucho de la pérdida de todo significado: sólo el tenue grosor de una libertad lúcida; rehusando el callejón sin salida de la enajenación, pero también el simple deseo inmediato de un trastocamiento de roles, el esclavo llega a ser la verdad de él mismo y del amo, convirtiéndose en el hombre, es decir, traduciendo su negatividad esencial —que percibe en la experiencia del miedo— en negatividad "refrenada" y creadora de historia. Una vez "autónoma", la consciencia de sí *en* el esclavo se muestra así capaz de emprender la larga experiencia que la conducirá a la posibilidad concreta de un "reconocimiento" más verdadero.

B. EL CONTENIDO DEL CONCEPTO

En efecto, la aventura del reconocimiento no se acaba con esta figura; hasta ahora sólo hemos asistido a dos tentativas abortadas y finalmente a dos fracasos. Ya lo he dicho: el error común de la mayor parte de los estudios dedicados a dilucidad este tema en la *Fenomenología*, consiste en que se limitan a explicarnos las páginas que acabamos de leer, mientras que esta doble parábola del combate a muerte y la relación dominación/servidumbre sólo pretenderá indicar a qué debe renunciar la consciencia, si quiere ser capaz de encontrarse en verdad con otra, la abstracción que supone un esclavizamiento unilateral de otro hombre y del mundo. Así, cerrando esta especie de paréntesis negativo, volvemos ahora al recorrido en que la consciencia singular afianza su "libertad" y "autonomía", como preparación al mundo plural de la razón y la historia[69].

NECESIDAD DE SEGUIR ELABORANDO ESTE TEMA

A los argumentos ya mencionados contra la reducción

de este tema a las dos figuras que acabamos de leer, añadiré otros tres, que en mi opinión tienen una base textual sólida y merecen asentimiento.

1. Primero, de modo muy material, hay que notar que el término "reconocimiento", que, como he dicho, desaparece en la parte resolutiva de la figura Dominación/Servidumbre, vuelve a intervenir de manera decisiva en otros dos pasajes de la obra, donde se expresa la culminación concreta e histórica del movimiento que se acaba de estudiar en su primera exigencia fenomeno-*lógica*: 1) al comienzo de la segunda división de la Razón, consagrada a la "realización de la consciencia racional de sí por sí misma"[70]; 2) al final de la sección Espíritu, en la dialéctica "del mal y su perdón", que precisamente proporciona la medida y culminación concreta del tema del "reconocimiento" en el "sí reconciliante" que intercambian las consciencias enfrentadas[71]. En estos dos pasajes "recibe el concepto su contenido", tema que hemos de consolidar ahora.

2. Las figuras del Combate a muerte y de la Dominación/Servidumbre constituyen una especie de parábola viva destinada a expresar la rica complejidad de la consciencia *individual* en la búsqueda y afirmación de su verdadera "autonomía". Ahora bien, el "reconocimiento" es evidentemente un concepto histórico que por consiguiente debe ser estudiado en el tejido de las relaciones concretas y de las situaciones interhumanas efectivas[72]. Así lo implicado el acceso a los dos siguientes estadios: 1) aquél en que el individuo, "al elevarse su conciencia a la universalidad, se convierte en razón *universal* y es consciente de sí como razón, como algo ya reconocido de suyo y para sí, que auna toda consciencia de sí en su pura conciencia"[73]; 2) aquél finalmente por el cual, ya no en el plano del principio sino en la realidad de las cosas, sale a la luz "la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal"[74]. Esta oposición se resuelve en la mutua "dejación"[75] de las consciencias enfrentadas, que al fin harán justicia al esquema del reconocimiento, percibiendo cada una por su cuenta que es plenamente igual a sí en su exteriorización de sí[76]. Una vez más, debemos considerar ahora estos dos pasajes: al final de la Razón y al final del Espíritu.

3. Finalmente hay que decir que en el movimiento del reconocimiento se trata de la estructuración concreta del

Espíritu; sobre este punto al final del texto introductorio a las figuras que acabamos de estudiar, es totalmente claro[77]. Ahora bien, la formulación "especular"[78] que resulta entonces —"*Yo* que [es] *Nosotros*, y *Nosotros* que es *Yo*"— sólo puede ser provisional; requiere su propia dilucidación, una clarificación de su contenido real, que tendrá lugar cuando esta "definición" del Espíritu deje transparentar su propia razón, que es la siguiente: la reciprocidad de lo singular y lo plural tiene como *fundamento* —en el sentido técnico del término— la unidad común en que arraigan por igual todos los singulares. La fórmula antes evocada adquiere entonces su forma definitiva al final de la sección Espíritu, que es una forma silogística: "el *ser determinado* del *yo* extendido hasta la dualidad"[79].

Lo cual también puede expresarse así: el Espíritu no obtiene realidad concreta, sino cuando se encarna en dos consciencias históricas autónomas capaces de entrar no sólo en conflicto sino en una relación verdadera; ello, ocurre, una vez más, en dos etapas eslabonadas: 1) la consciencia, al término de la Razón, se sienta ya como "el *Espíritu* que abrigan la certeza de poseer su unidad consigo mismo en la duplicación de su consciencia de sí y en la autonomía de ambas"[80]; 2) finalmente, habiendo recorrido la serie de sus expresiones universales a través de las sociedades y civilizaciones, esta conciencia, en la última dejación de sí, posible históricamente sólo al comienzo del siglo XIX[81], otorga realidad a la certeza "espiritual" que la anima y reside en ella: "La palabra reconciliadora es el Espíritu *con su determinado*, que intuye el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que está absolutamente en sí, reconocer recíproco que es el Espíritu *absoluto*"[82].

Tales son las dos etapas que debemos recorrer sucesivamente para experimentar el significado real de "llenar" el concepto en cuestión.

RECONOCIMIENTO EFECTIVO, PERO AÚN FORMAL, AL TÉRMINO DE LA RAZÓN

El primer esfuerzo por definir la "autonomía" de la consciencia de sí[83] ha dejado a ésta frente al problema de la

afirmación de su "libertad"[84]. Este término, lo he dicho varias veces, es sin lugar a dudas el que resume mejor la totalidad de la obra, tanto en su contenido como en la dinámica de su exposición formal. Tendremos ocasión de volver a fondo sobre él, cuando abordemos la significación del "saber absoluto".

Cabe pues afirmar que la primera aparición de este vocablo, encabezando el segundo y último desarrollo de la sección Consciencia de sí es algo más que simbólico en el sentido vulgar de este término; es señal de que salimos ya de las unilateralidades que caracterizan las problemáticas de las dos primeras secciones. Sin embargo la forma primera de esta conjunción entre conciencia y consciencia de sí no comienza acercando a las regiones de lo histórico; primero se sienta como un simple poder dentro de la consciencia individual, que ha crecido hasta hacerse capaz de encuentro efectivo con otra consciencia y con el mundo, pero todavía no ha veri-ficado tal capacidad en la concreción de las cosas.

Esta facultad, esta capacidad los llama Hegel el *pensamiento*. "*Pensar* se llama a no constituirse en su propio objeto como *Yo abstracto* sino como Yo que a la vez tiene el significado de ser *implícito*, o guardar con la esencia objetiva una relación tal que ésta tenga el significado del *ser-para-sí* de la conciencia para la cual es"[85]. El "pensamiento" —este verdadero pensamiento que es "concepto" y no "representación", como lo precisan las líneas siguientes a la cita— implica, pues, un intercambio pleno de determinidades entre la interioridad esencial y subjetiva, por un lado, y la exterioridad fenoménica y objetiva, por otro. Al contrario de lo que sugiere nuestra terminología corriente, dicho pensamiento no es distinto de lo real[86], sino la forma misma de lo efectivo en el movimiento de su ex-posición reflexiva, es decir, en la exteriorización determinante de la esencia que lo sienta.

Queda por comprobar en la experiencia concreta este principio de toda libertad que es la efectividad del pensamiento. Para ello hay que objetivar la presente afirmación general, veri-ficándola "en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser"[87]. A ello se ordenarán las figuras del Estoicismo, Escepticismo y conciencia desgraciada. Me ocuparé de su significado más preciso en un capítulo próximo, al referir el significado de la "conciencia religiosa". Baste por ahora

con indicar a grandes rasgos la manera en que Hegel se sirve de esto para mostrar el cumplimiento del pensamiento en la *categoría.*

Las tres figuras que acabo de evocar, tienen el fin de hacernos conscientes del precio que debe pagar la conciencia, si quiere ponerse de acuerdo, en su aprehensión interior de sí misma, con esta universalidad objetiva que acaba de mostrársele como el contenido necesario de su "autonomía" y de su "libertad". El debate que se inicia sobre estas nuevas bases sigue siendo el de la conciencia y el mundo. La conciencia ha aprendido que sólo es en cuanto el objeto que es para ella la esencia, es "en unidad indivisa" su propio ser-para-sí, esto es, el ser-para-sí de esta conciencia: "mi movimiento en los conceptos es un movimiento en mí mismo"[88]. Pero este acuerdo no deja de ser ilusorio, si no se desprende de la pura afirmación interior para producirse y arriesgarse en la exterioridad. El *estoico* rehusa esta contraprueba, por estar demasiado seguro de ser dueño de sí mismo en toda circunstancia, favorable o desventajosa; el *escéptico* acepta ya comprometerse más con el mundo, aunque se reserva la facultad ilusoria de retirarse de su propia afirmación para escapar a todo encuentro que pudiera poner en cuestión la abstracción de su aprehensión de sí mismo; finalmente la *conciencia desgraciada*, concluyendo el movimiento de retorno al mundo de la efectividad, admite valerosamente asumir, aunque sea interiormente destrozada, tanto la objetividad como la subjetividad de su saber; y la ascesis a que se decide, es por fin el camino concreto que acepta emprender para ponerse de acuerdo con la universalidad concreta de este saber de sí misma. Entonces es razón, "certeza", en su misma singularidad, de ser toda "realidad" o incluso toda "verdad"[89].

En este estadio el pensamiento se hace *categoría.* ¿Qué es la "categoría" para Hegel? No es, como en la tradición aristotélica, principio de clasificación, sino que posee un alcance directamente ontológico *y* operativo; consiste en la clara visión de que "consciencia de sí y ser son *la misma* esencia; *la misma*, no en la comparación sino de suyo y para sí"[90]. Se presiente que aquí Hegel llega a un punto decisivo en su argumentación; en efecto, todo el propósito de su filosofía se apoya en un rechazo propiamente *fundamental* de la separación corriente entre el régimen del ser y el del

pensamiento (y que el kantismo, con su inversión del término de referencia en la relación sujeto-objeto, no había puesto radicalmente en cuestión). Según Hegel *lo originario es la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se reconocen mutuamente en y por el mundo.*

Esto es lo que empieza a imponerse a la consciencia, cuando se hace razón. Superadas las unilateralidades de las dos secciones precedentes, en adelante alcanzamos esta certeza verificada: el objeto no es lo otro del sujeto, es el sujeto mismo en su alteridad respecto de sí. Sin embargo, ¡ojo!: no hay que rebajar esta idea a la afirmación de un simple idealismo *subjetivo*, que sería una negación práctica del mundo por simple reducción al sujeto cognoscente[91]; sino que hay que "concebir" la unidad aquí alcanzada "como esencia absolutamente negativa"[92]. Es decir, la conciencia, al salir de sí misma hacia el mundo, no hace sino encontrarse allí consigo misma [93], pero *como otra*, según una alteridad tal que toma entonces la forma de una contingencia sin predeterminación ningula. Tan paradójico es el hegelianismo que no elige entre una filosofía de lo mismo y una filosofía de lo otro, sino que apuesta en favor del hecho que lo otro no es nunca más otro que cuando es concebido como lo mismo; y es que entonces se trata de una alteridad basada no "en la comparación", en tal o cual aspecto, sino en una alteridad por duplicación, *en la autonomía absoluta*, es decir, *en la libertad*; y que lo mismo no es nunca más lo mismo, idéntico a sí, que cuando es realmente distinto de sí, es decir, capaz de com-prender lo que le sobreviene de fuera de lo que él es. El "saber absoluto" no será más que el establecimiento, en forma de certeza para la conciencia, de esta verdad que se perfila desde ahora en el horizonte del saber[94].

1. Relaciones erróneas con el mundo: placer, sentimiento, virtud.

La conciencia racional es "certeza de ser toda verdad" [95]. Su primer movimiento consistirá en traducir esta experiencia nueva, afirmando "un *interés* universal por el mundo, porque ella es la certeza de tener presencia en él, o de que la presencia es racional"[96]. Así pues, sale hacia el mundo con la convicción de que el mundo, aquí y ahora, es

sólo ella; dicho de otra manera, expresa el resultado de su experiencia en términos de datos inmediatos; abre los ojos y cree de buena fe que *se encuentra* ella misma en las cosas.

Las ochenta páginas que Hegel dedica a esta actitud de la "Razón observante" son relativamente accesibles; pero están entre las más delicadas de interpretar. No sólo porque el material amontonado en ella y que cuestiona toda una clasificación de las ciencias naturales y psicológicas, ha envejecido considerablemente, sino porque sin duda en esta parte de la obra el río rompe los diques y Hegel ha comprendido la necesidad de acompañar a la consciencia más lejos de lo que creía primero, es decir, a través de todas sus figuras históricas. Muchos estudios harán falta aún para que en la articulación de todos estos desarrollos aparezca el orígen del movimiento que relanzó las cosas. Pero todo esto es tan complejo que para una primera lectura aconsejo no detenerse en este problema; bastará con trazar el camino que conduce de la actitud inicial, como acabo de esbozarla, a lo que Hegel llama "el juicio infinito" [97].

El juicio infinito, según Hegel, tiene que ver con la categoría; como ésta, es la consciencia de una identidad generada entre el ser y el pensamiento[98]. Pero se beneficia, por así decirlo, de las experiencias negativas que ha hecho la conciencia bajo el régimen de la "observación". ¿Qué ha sacado ésta? La evidencia de que el espíritu —la razón— nunca existe como una cosa, sino que debe ser pro-ducido por la actividad común del sujeto y del mundo; lo cual quiere decir que, después de haber "repetido en el elemento de la categoría el movimiento de la *conciencia*" (que cree *encontrar* las cosas en la inmediatez de lo dado), ahora la razón debe "recorrer también el doble movimiento de la *consciencia de sí* y pasar de la autonomía a su libertad"[99]. En otras palabras, la identidad *racional* del pensamiento y el ser —o la identidad especulativa de lo "racional" y lo "efectivo", para retomar los términos de 1821— no es nunca una identidad dada sino en proceso, una identidad de mediación, dejada a la libertad del hombre: "El momento de aquel juicio infinito es el paso de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad* (...). La conciencia no quiere ya *encontrarse inmediatamente*, sino producirse ella misma por su propia actividad. *Ella misma* se es el fin de su hacer, mientras que en el observar sólo le importaban las cosas"[100].

En resumen, las cosas no son inmediatamente idénticas al pensamiento, pero es preciso que el pensamiento las haga idénticas a lo que él es, convirtiéndose en cosa. Se presiente lo radicalmente que el idealismo absoluto de Hegel está más allá (o más acá) de la oposición entre idealismo y realismo; es imposible comprender concretamente la libertad *en sí misma*, si no es en el movimiento de su *efectuación histórica*. Tal es la nueva evidencia de la Razón, tal la certeza surgida que es preciso emplear. Hegel expresa este retorno de la consciencia de sí a las cosas a través de tres "figuras" —tres ejemplos literarios— [101] que manifiestan lo inadecuado de actitudes primeras procedentes de una consciencia de sí que, en lugar de com-poner con el mundo abordándolo como un momento auténtico de la totalidad espiritual, pretende sólo proyectar sobre él la imagen de una realidad acabada en su sola coherencia imaginaria.

El placer es la primera forma que toma aquí la prioridad de una individualidad abstracta. Fausto está tan seguro de que el mundo responde a la inmediatez de su deseo que se lo anexiona y absorbe, por así decirlo, en ese deseo mismo. Experiencia de inspiración totalitaria, no puede llevar sino al fracaso. ¿Por qué? Porque de hecho el mundo es distinto de lo que Fausto imagina: rehusa esta absorción y se yergue frente al deseo en la afirmación de su propia libertad. Libertad que para Fausto mismo reviste la apariencia totalmente ininteligible de una pura *necesidad*, que rechaza estrictamente su deseo. Fausto fracasa; Fausto, enfrentado con el destino, va a sucumbir ante él; negación que para él carece de significado: "El individuo simplemente se ha hundido y la absoluta rigidez de la singularidad ha quedado pulverizada al chocar con la efectividad igualmente dura, pero continua" [102]. En resumen, en este acceso dominador el individuo creía poder apoderarse a manos llenas de su propia vida: "Asía la vida, pero, al hacerlo, se quedaba más bien con la muerte" [103].

Fausto muere y no sabe por qué. Sólo lo sabría si aceptase *reconocer* a quien él ha querido someter a su juego narcisista y que ha hecho prevalecer contra él la exigencia de su propia libertad. Fausto recibe, pues, la llamada a convertirse. En términos técnicos digamos que le es necesario aceptar que su contraparte es también fuente de un obrar autónomo, o, dicho de otro modo, que haga con Fausto lo

que éste mismo ha hecho con él; lo cual, sin duda, cambiaría el obrar de ambos. Una primera corrección de la actitud de Fausto se realiza ya, cuando el sujeto actuante se dirige al mundo, ya no para absorberlo y reducirlo a sí, sino para reformarlo adaptándolo a lo que debería ser; Fausto el gozador cede el sitio a Karl Moor, el enderezador de entuertos. Se trata sin duda de una actitud más evolucionada; pero obviamente se encuentra también cargada de ambigüedades. Baste con señalar dos. Primero, el sujeto actuante trata aquí de proyectar sobre el mundo y sobre el mundo humano, una imagen ideal que proviene de una objetivación de su individualidad inmediata. Con una palabra sabrosa Hegel habla aquí de "ley del corazón". El "corazón" es la interioridad subjetiva del sentimiento, mientras que la "ley" pertenece siempre al orden de la universalidad objetiva. Pretender que el sentimiento individual sea una ley para todos es pervertir tanto el corazón como la ley, enfrentándolos no en su complementaridad reflexiva sino en el antagonismo que los destruye a ambos. En efecto, el corazón mismo "se es la esencia como singularidad de la conciencia; pero el fin que persigue es sentar el *ser* de esa singularidad; por consiguiente es más bien su Sí mismo como no singular, lo que [para dicho corazón] es la esencia o fin como ley y precisamente así como una universalidad que sería para su conciencia misma"[104]. Debemos entender aquí que, queriendo imponer la inmediatez de su sentimiento —por excelente que sea— el corazón se manifiesta a la vez como "pervertido y pervertidor"[105]. Y aquí surge la segunda ambigüedad de semejante actitud: en el exceso de su buena voluntad, el corazón quiere imponer a todos la excelencia de su sentimiento; pero ello sería posible, si el mundo de los hombres fuera materia informe, sin consistencia propia, lo cual no es el caso. Aunque el "curso del mundo" sea profundamente inadecuado, al menos es un momento que se debe tomar en cuenta en la proposición del sentido: "Las leyes subsistentes —escribe Hegel— son defendidas contra la ley de un individuo, porque no son una necesidad inconsciente, vacía y muerta sino universalidad y sustancia espirituales"[106]. Lo cual significa que el sujeto, lejos de querer imponer a todos su sentimiento, quizá debe primero cuestionarlo frente a esta universalidad real que encuentra.

Así Karl Moor, el enderezador de entuertos, cede a su

vez el lugar al virtuoso don Quijote. "Para la conciencia de la virtud lo *esencial* es la ley y la individualidad lo que hay que sobresumir, tanto por consiguiente en su conciencia misma como en el curso del mundo"[107]. Don Quijote es íntegro. Pretende someter la inmediatez de su Yo a la disciplina de lo universal[108]. Haciendo esto, se opondrá también en su principio a la perversión que el curso del mundo hereda de las individualidades no veri-ficadas que lo componen y se expresan en él. Pero por esta voluntad de someter todo a lo universal, en sí mismo y en el mundo, ¿don Quijote no va a atacar molinos de viento simplemente porque ya no será capaz de ver la parte de verdad que encierra lo real? Aquí tocamos un descubrimiento esencial, cuando se trata de la verdad del "reconocer": quien quiera suprimir la individualidad, eliminará toda fuente del actuar; no se trata de negarla sino de hacerla *funcionar* según su verdad. Don Quijote corre el riesgo de repetir a otro nivel el error del Amo, que fue aceptar perder la vida para tener mayor seguridad de ser libre; no hay por qué serrar la rama sobre la que uno se sienta. Llega el momento decisivo en que el individuo escapa de la ilusión de un mundo acabado sólo en su coherencia imaginaria: "El curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su efectividad es la efectividad de lo universal"[109]. Hay entonces sólo una manera de escapar de lo imaginario para entrar en el mundo del "reconocimiento": *tener en cuenta la universalidad efectiva que consiste en el acto de la comunicación, es decir, en una confrontación real con los otros.* Una vez más, lo decisivo en el régimen de "reconocimiento" es en primer lugar un "principio de realidad".

2. *La Cosa misma.*

He aquí pues el nuevo curso de la experiencia: el individuo, como acabamos de comprobar, no puede pretender imponerse al mundo según su propia inmediatez —ni como simple placer, ni en su sentimiento, ni siquiera en su negatividad virtuosa—, pero le es forzoso expresarse *como individuo* en un encuentro real con todos los demás individuos, porque "el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal"[110]. Afirmación capital, que nos aleja mucho de la imagen demasiado difundida de Hegel, panegirista de una universalidad a la que el individuo debería someterse renun-

ciando a sí mismo; de hecho, arrumbando los prejuicios, hay que decir, porque es la realidad, que la *filosofía de Hegel es una filosofía del individuo*[111], aunque de un individuo que ha dejado surgir a la luz de la efectividad toda la amplitud de su universalidad esencial.

¿Cómo se comporta, pues, esta individualidad *racional?* Es preciso citar aquí todo el pasaje, con cierto ritmo literario, en el que Hegel expresa este comportamiento sirviéndose de una imagen muy bella. "La consciencia —escribe— se ha despojado de toda oposición y toda condición de su hacer[112]; parte lozana *de sí*, y no hacia *otro* sino *hacía sí misma*. En cuanto la individualidad conlleva ella misma la realidad efectiva, la *materia* del actuar y el *fin* del obrar están en el obrar mismo. El obrar presenta, por tanto, el aspecto de un círculo en movimiento que por sí mismo se mueve libremente en el vacío, tan pronto se extiende como se contrae sin obstáculo y, perfectamente satisfecho, juega sólo en sí y consigo mismo. El elemento en que la individualidad presenta su figura, tiene el significado de un puro acoger. Es simplemente el día, al que quiere mostrarse la consciencia. El obrar no altera nada ni va contra nada; es la pura forma del tránsito del *no-ser-visto* a *ser-visto*, y el contenido así extraído a la luz del día y explanándose, no es sino lo que este obrar era de suyo. Es[113] *de suyo*; ésta es su forma como *unidad pensada*; y es *efectivo* —esta es su forma como *unidad con ser*—; él mismo es *contenido* sólo en esta determinación de la simplicidad frente a la determinación de su tránsito y de su movimiento"[114].

De este texto se desprende una cierta impresión de "facilidad" en la dicción de sí, que procede de la afirmación de una identidad plena de nivel entre la individualidad que se expresa saliendo de la noche de su consciencia de sí, y la exterioridad del mundo, en que se da a conocer. Este es el mundo de la luz, mundo del "día" y de la "presencia"[115], aquél en que lo real —lo efectivo— se hace al fin manifiesto[116], propiamente racional. De aquí la famosa imagen del círculo, cuya forma siempre es perfecta independientemente del área que cubra; imagen que Joseph Gauvin, en una obra por aparecer, comenta perfectamente mencionando a este respecto el juego del niño que despliega el mundo como una esfera mágica donde él se expresa libremente y sin coacción; imagen que otros autores, J. Hyppolite en particular, ilus-

tran menos felizmente mediante el esquema de la creación artística. En efecto, si suponemos que se trata de expresión creadora, la lucha que hay que entablar primero con el material, implica una com-posición que va ya más allá de la perfecta identidad formal sugerida en este pasaje. Sea de ello lo que fuere, ahí están los "lugares" de experiencia que pueden ayudarnos a comprender lo que se discute[117].

La afirmación central del pasaje reside en la simplicidad de esta ecuación: *la individualidad es en sí misma la efectividad*, de modo que no tiene que buscar su propia imagen en la exterioridad; debe producirla allí, inscribiendo el "fin" que dicha individualidad se da —la expresión de sí como efectiva— en un "material" que se supone no ofrece una resistencia limitante. La hipótesis será pues la siguiente: *el Sí es idéntico a la Cosa misma*, entendiendo por "Sí" la individualidad efectiva y por "Cosa misma" la realidad exterior que se ha dejado determinar por la expresión de este Sí. De aquí resulta el esquema del obrar racional que va a dirigir la experiencia que se emprende; coinciden plenamente los tres términos del silogismo que estructuran sumultáneamente esta dicción de sí de la individualidad universal, a saber, el *fin interno*, la *realidad efectiva* acabada y, entre ambos, el conjunto de los *medios* que aseguran el "paso" de uno a otro[118].

Así pues, en el punto de partida, la necesidad simple de actuar[119]. Ciertamente "ha desaparecido la diferencia entre un [contenido] que es *para* la conciencia sólo *en su interior*, y una efectividad que es de suyo, está fuera de ella. Sólo que para que sea *para la* [conciencia] lo que *ella* es *de suyo* debe obrar, lo que vale tanto como decir que el obrar es precisamente la génesis del Espíritu *como conciencia*. Lo que ella es *de suyo* lo sabe, pues, por su efectividad. Por tanto el individuo no puede saber lo que *él es* hasta traducirse en efectividad por su hacer"[120]. Se adivina dónde va a tropezar la experiencia: ¿es seguro que la efectividad —el mundo tal cual es— se preste sin más a esta simple "trasposición saliendo de no estar a la vista a estar a la vista"? El choque con la efectividad —con ella misma como efectividad— ¿no forzará a la conciencia a alguna conversión? El niño que despliega "libremente" el círculo de sus juegos en los jardines públicos, recibirá tarde o temprano un tirón de orejas de algún cancerbero de uniforme.

Entonces será denunciada la identificación demasiado simple entre el fin, los medios y la realización concreta. El rechazo de todo conflicto entre estos términos del obrar amenaza en efecto con encerrar al individuo en un "círculo" —no de plenitud, sino una mala petición de principio—, "un círculo en el que cada momento presupone ya el otro", de suerte que no es posible encontrar ningún punto de partida[121]. En consecuencia el individuo, demasiado cierto de esta identidad formal y vulgar, se concederá la facilidad de escapar a toda contestación, huyendo incesantemente de un término al otro; cuando se ponga en cuestión la pureza de su *fin*, se refugiará en la pobreza de los *medios* y arguirá con lo que, pese a todo, ha *realizado*; cuando se le conmine a justificar los *medios* que ha elegido, reivindicará la rectitud de su *fin* o la utilidad de la *realidad* que ha logrado; y cuando se discuta la validez de esta *realidad* producida, se tornará inaccesible arguyendo, una vez más, la impecabilidad de sus *intenciones* y el cuidado meticuloso que ha puesto en la selección de sus *medios*. ¿Qué concluir de todo esto? Un individuo "meramente racional", con quien uno se encuentra siempre en un lugar distinto de donde piensa encontrarlo en verdad, es por excelencia un individuo inepto para el "reconocimiento" y para el enfrentamiento que éste implica. No sobrepasará este estado, a menos que acepte *detenerse* en el lugar donde encuentra lo real, porque lo interior y lo exterior deben concurrir aquí ambos para producir al Espíritu, en la libertad y la autonomía de sus principios respectivos: "La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y con ello lo que es la *naturaleza de la Cosa misma*, que no es sólo Cosa contrapuesta al hacer en general y al hacer singular, ni hacer por oposición al subsistir y *género* libre de estos momentos [entendidos] como sus *especies*, sino una esencia cuyo *ser* es el *hacer* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo hacer [es] inmediatamente *para otros* o una *Cosa* y lo es como *hacer de todos y cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*"[122].

RECONOCIMIENTO CONCRETO EN LA HISTORIA AL CABO DEL ESPÍRITU

La identidad entre el Sí y la Cosa misma se hace así la

identidad entre la *conciencia ética y la sustancia ética.* Y el Espíritu, la unidad de ambas, es la efectividad ética[123]. Tal es el terreno más firme en que van a librarse ahora las experiencias decisivas que concluirán sentando un reconocimiento por fin concreto y real, cuando la "Cosa misma" haya dejado de ser un simple predicado, aplicable al gusto de la conciencia a uno u otro de los momentos del esquema del obrar; entonces se sentará como *sujeto* espiritual, fundamento de la unidad de los sujetos [124]. Para ello es preciso, como sabemos, que hayan sido exploradas las posibilidades demasiado reales de malformación de la libertad: sumisión del individuo a la inmediatez natural o social (Mundo griego), exaltación del sujeto en el solipsismo (Mundo romano), escisión dualista entre el mundo de los hechos y el de los valores (*Ancien régime*), sobredeterminación de la inmediatez natural por el principio de la libertad absoluta (Revolución francesa); experiencias todas estudiadas en otros pasajes de la obra, cuya suma negativa va a formar ahora el contenido de la última figura del Espíritu, la del Espíritu cierto de sí mismo, que asume las especies de la "conciencia" entendida precisamente como "certeza moral" ("Gewissen")[125].

1. El alma bella y su libre transgresión

La Revolución francesa, que acarreó tántas esperanzas, reveló en definitiva el fracaso de una tentativa de conjuntar de modo inmediato libertad y naturaleza; así la conciencia está dispuesta a aprender que la historia no puede ser el lugar de una negación abstracta, que baja simplemente del cielo de los principios; y sólo adquiere figura de Espíritu por una negación "refrenada", que se pone al paso de las cosas para cambiar su rumbo. Pero antes de llegar a morar en el presente y a soportar al ser, la conciencia debe todavía exorcizar una actitud posible que resultará ser una escapatoria: la del Espíritu que pretende afirmarse a base puramente de recogerse en su interioridad clarificada.

Es sabido el juicio hegeliano que afirmará aquí la verdad de la historia invirtiendo su desarrollo cronológico: Kant es la verdad de la Revolución francesa. Verdad provisional, que tendrá que desbordarse, superando la ataraxia en que corre peligro de perderse; y es que por el momento la

libertad, rechazada su pretensión de dar inmediatamente forma a un mundo, tiene el peligro de replegarse simplemente en su propia excelencia: "Como el reino del mundo efectivo pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de su efectividad, que se está destruyendo a sí misma, a otro país del Espíritu consciente de sí: en él la irrealidad de la [libertad] vale como lo verdadero, que el espíritu gusta de pensar, en cuanto *es pensamiento*, lo sigue siendo y sabe que este ser encerrado en la consciencia de sí es la esencia perfecta y completa"[126].

La conciencia moral ("das moralische Bewusstsein") en el fondo ya no es conciencia, en la medida en que ha perdido el sentido de la "oposición entre la certeza de sí misma y del objeto"[127]; si salva su pureza y rectitud, es sólo al precio de esta inefectividad. Realizada como certeza moral ("Gewissen")[128], es, más allá de los fracasos de la conciencia histórica, una especie de reactualización de la "conciencia honrada", en la que había culminado el formalismo de la razón[129]; con una sola diferencia, sin embargo, que la ancla de hecho en una abstracción todavía más decidida: "Si la conciencia honrada sólo capta constantemente la *vacía Cosa misma*, en cambio la certeza moral disfruta de ella en toda su presencia, la que ella misma le da por sí"[130]. "Esencia negativa" de todos los "momentos de la conciencia"[131], se forja la ilusión de poseerlos *inmanentemente* sin tener que producirlos y desplegarlos en la efectividad.

Su perversión consiste, pues, en atenerse a la pura convicción interna. Es cierto que *en principio* no renuncia a la efectividad; pero decreta que la efectividad está ya inmediatamente presente con la convicción que tiene de ser universal y poder ser "reconocida" como tal por el mero hecho de afirmar esta universalidad: "El *ser efectivo* de la certeza-moral es tal que es *Sí*, es decir, su determinado consciente de sí, el elemento espiritual del estado de reconocimiento. El hacer es por tanto solamente traslucir su contenido *singular* al elemento *ob-jetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido convierte la obra en realidad. Reconocida y con ello efectiva, lo es la obra porque la efectividad existente [está] ligada inmediatamente con la convicción o el saber, o el saber de su fin es inmediatamente el elemento del ser determinado, el reconocer universal"[132]. En este texto de claridad meridiana se

capta sin dificultad el cambio realizado: la conciencia incluye en su propio concepto la exigencia de un obrar concreto como elemento determinante del "reconocimiento" que pretende; pero medirá la efectividad alcanzada por el grado de reconocimiento —esto es, por el acuerdo inmediato— que dicha conciencia encuentra. Ahora bien, este "reconocimiento" depende para ella inmediatamente de la cualidad de su interior certeza moral; por tanto le bastará con enunciar esta certeza, para pensar que es "reconocida" y, *por ende*, efectiva.

Queda por dar un paso para hacer completo este ensimismamiento de la consciencia: puesto que la certeza del estado de reconocimiento, precede según ella toda confrontación con la efectividad, le basta con abismarse en la evidencia de su propia excelencia, evitando todo aquello que pudiera afectar a la pureza de su saber de sí. Hegel resume en una frase lacónica este acosmismo radical que nos conduce a la "intuición del Yo = Yo, donde este Yo es toda esencialidad y ser determinado"[133]: "Para la conciencia la *substancia que es de suyo* es el *saber* como *su saber*"[134]. Se opera una doble reducción: el mundo se reduce al saber y éste mismo escapa a toda universalidad objetiva, identificándose con la inmediatez de la intuición de sí. Ya no puede tratarse entonces de "reconocimiento" en sentido propio; a la conciencia "le falta la fuerza de la externalización, la fuerza para hacerse cosa y soportar al ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior obrando y siendo determinadamente; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la efectividad y se queda en la obstinada impotencia de renunciar al propio Sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción, y de darse sustancialidad y trasformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta"[135].

Uno presiente que aquí se juega el destino del reconocimiento. La "bella alma" —expresión que Hegel toma sin duda de Goethe— no puede *hacer* más que aspirar, "anhelar, que en su propia génesis no hace sino perderse en el objeto inesencial y, recayendo en sí por encima de esta pérdida, se encuentra únicamente como [conciencia] perdida"[136]. Si persevera en esta actitud, perderá toda consistencia: "se desvanece como un informe celaje que se disuelve en el aire"[137]. Pero de este modo se pone en contradicción con su

propia esencia, lo mismo que la consciencia de sí, al comienzo de la obra, corría el riesgo de desaparecer en la abstracción del Yo = Yo, si olvidaba que ella es también y en primer lugar, conciencia. Pero es esencial notar que esta contradicción *lógica* no posee ningún valor coactivo para la libertad, lo cual sería, por lo demás, insensato y propiamente contradictorio. *Es preciso que la conciencia se convierta a una nueva actitud;* sin ello, el proceso total del concepto se detendrá. Lo que es verdadero dicho de todo paso de una figura a otra, es más verdadero aún de ésta, que controla el acceso a la expresión de la libertad auténtica. Es un pleonasmo más necesario que nunca señalar hasta qué punto esta libertad es libre; como sabemos, no hay nadie más impermeable a la razón que quien se encierra en una certeza inmediata; la "bella alma" llegado el caso, debe decidirse con toda libertad, a transgredir su propia certeza de sí, volviendo, para salir de esta vía muerta, a la verdad de su esencia.

2. *El mal y su perdón*

En todo caso se ha adquirido un punto ya decisivo: la posibilidad, en adelante real, de una expresión de sí liberada de las ilusiones que proceden de una oposición dualista entre el sujeto y el objeto, entre el mundo de los valores y el de los hechos. Recuérdese el final de la primera subsección del Espíritu, que rememora las experiencias del estoicismo y escepticismo en su paralelismo estructural[138] con la conciencia desgraciada, a la que pasan y en la que se cumplen. Entonces se afirmaba la "verdad efectiva" de esta figura, verdad que consistía en que la "*validez universal* de la consciencia de sí" era "la realidad que se le ha enajenado"[139]. Han hecho falta todos los esfuerzos infructuosos de la conciencia por afirmarse libre en ese mundo en pedazos, ha sido precisa en definitiva la reabsorción de toda "enajenación" en la interioridad de la consciencia; en breves palabras, ha sido preciso que la conciencia conozca la efectividad como inmediatamente idéntica con su saber acerca de sí misma (tal es el punto en que nos encontramos), para que en adelante sea capaz de *salir de sí misma sin peligro de enajenación.* Para la libertad que acepte actuar y dejarse medir por

el mundo, la "Entäusserung" ya no tomará la forma de una "Entfremdung", como en la mayor parte de la segunda sección del Espíritu.

Queda en pie, como he dicho, que la conciencia es libre de entregarse o no a esta salida de sí, y precisamente esta indeterminación definirá los datos de la nueva experiencia. En efecto, parece *razonable* pensar que la "bella alma", en un primer tiempo, engendrará las dos actitudes aquí posibles: habrá el individuo que acepte actuar y el que elija una interioridad abstracta e inefectiva; en términos hegelianos, la "conciencia operante" y la "conciencia enjuiciadora". ¿Por qué juzgante? Porque, rehusando comprometerse con las limitaciones que implica el obrar concreto, se contenta con "proclamar sus excelentes convicciones" y "poner el deber simplemente en sus discrusos"[140]. Llegará, pues, a condenar a la conciencia que parezca entrar en contradicción interna optando por una efectividad limitada.

A continuación me limitaré a resumir a grandes rasgos un proceso de experiencia cuyo desarrollo no presenta dificultad textual especial. Notemos primeramente que la situación se invierte apenas planteada. Sin embargo todo parecía simple: frente a la conciencia que actúa, la otra conciencia, heredera directa de la bella alma, "se atiene a la universalidad del *pensamiento*, se comporta como [conciencia] *receptiva* y su primer acto es solamente el juicio"[141]. ¿Operación? Se trata más bien de una ataraxia, de un rehusar toda acción, de una inefectividad querida que, al parecer, son el precio para salvar la pureza y la universalidad del querer. Ello hace que la "conciencia universal" se revele tan hipócrita y vil, en cuanto pretende hacer pasar su inacción por la auténtica operación: "Esta conciencia enjuiciadora es, pues, *vil* ella misma, porque, dividiendo la obra, produce y retiene su desigualdad con ella misma"[142].

La conciencia enjuiciadora se iguala así a la conciencia a la que primero condenaba. Esta consigna entonces esa igualdad y, confesando su propia inadecuación con su concepto —confesando su realidad *histórica*—, espera que la otra conciencia se preste a esta misma confesión; en el fondo (y la recurrencia de la palabra es aquí muy significativa), espera que ahora "se produzca el ser determinado del reconocimiento" ("das anerkennende Dasein")[143]. Instante decisivo, en efecto, cuando el esquema del "reconocer" puede esca-

par a su abstracción de simple principio para darse una "figura" e informar una relación concreta en la historia. Y de hecho así es como se resuelve esta dialéctica; pero no antes de que sea exorcizada una última dificultad, capaz de bloquear de nuevo toda la situación y bloquearla sin remedio; en efecto, la conciencia enjuiciadora puede rehusar esta confesión que se espera de ella, y nadie podrá violar su libertad, si ella se atrinchera en la pureza de su afirmación interior. Aunque se esté muy cerca del término —y sin duda porque se está tan cerca—, surge pues de nuevo el peligro de resbalar y, en sentido propio, de una enajenación que no es menos temible por carecer de exterioridad, ya que la prisión del Yo es más impermeable que la del mundo. "Aquí —escribe Hegel— se halla sentada la más alta indignación del espíritu cierto de sí mismo, pues se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del Sí*; y además de modo que tampoco la figuar exterior de este otro es, como en la riqueza lo inesencial, una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo lo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a sentar su comunicación con él: con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí* separado, y se sentó como particularidad sobresumida y por ende como continuidad con lo otro, como universal"[144].

Pero además de este endurecimiento hay otra posibilidad: que la conciencia enjuiciadora renuncie a la unilateralidad de su universalidad abstracta; así el saber llegará a coincidir con el actuar en la constitución de una realidad *espiritual* única. Esto se produce cuando esa conciencia enjuiciadora ve "romperse su juicio parcial no reconocido", así como la conciencia actuante había aceptado ver romperse "su ser determinado parcial, no reconocido, de particular ser-para-sí"[145]. Doble renuncia a la unilateralidad, doble nacimiento de la bilateralidad de un auténtico "reconocer": "La palabra reconciliadora es el Espíritu *con ser determinado*, que intuye el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que está absolutamente en sí; reconocer recíproco, que es el Espíritu *absoluto*"[146].

Un reconocer que *es* el Espíritu. El contenido del "reconocimiento", cuyo esquema formal había propuesto la sección Consciencia de sí, es la "reconciliación" histórica,

cuyas grandes etapas vuelve a trazar la sección Espíritu, antes de marcar su cumplimiento pleno y su recapitulación en el "sí" que intercambian dos individuos, elevados ambos por las vías de experiencia que les son propias, a la identidad concreta de su singularidad actuante y de su universalidad conceptual. Aquí el lenguaje se contrae en la extrema simplicidad de un consentimiento a lo que es: la identidad espiritual fundamental, *razón* de la diferencia entre los singulares a la vez que *razón* de su encuentro, del encuentro de su verdad: "El *sí* de la reconciliación, en el que los dos Yos hacen dejación de su opuesto *ser determinado*, es el *ser determinado* del *Yo* extendido a la dualidad; Yo que sigue igual a sí y tiene la certeza de sí mismo en su externalización perfecta y contrario; es el Dios que se aparece en medio de ellos, los que se saben el saber puro"[147].

Este texto se sitúa exactamente en la articulación de las dos partes de la obra; es imposible sopesarlo en su verdad sin llegar hasta el "saber absoluto", que aquí se anuncia en la lexis "saber puro". Por tanto, volveremos a ocuparnos de ello. Desde ahora, sin embargo, algunas observaciones en conclusión. Primero, el movimiento del reconocer, que parecía a primera vista un esfuerzo para conjuntar en una especie de cara a cara "a modo de espejo" dos términos a la vez diferentes y correlativos (*Yo* y *Nosotros*), aparece ahora más exactamente como la expresión de la riqueza de contenido de una unidad primera y estrictamente fundamental; en efecto, de su origen espiritual común (la unidad del *Yo* en su concreción y en su *ser determinado*), los singulares sacan el contenido de sus diferencias humanamente significantes (la *dualidad* no es sino pues esta unidad extendida). Segundo, este fundamente único se expone aquí en términos religiosos. He dicho en otro lugar cómo hay que entender, a mi parecer, este hecho; no como el resultado de una especie de prueba que emparentaría el desarrollo precedente con un argumento de teodicea, sino como presentación de una hipótesis por verificar: ya que las tradiciones religiosas pretenden abrirnos a la razón última, dando cuenta del dinamismo espiritual inaudito que permite a cada uno de los singulares superar su solipsismo inmediato, pongámonos a escuchar lo que dicen y veamos si la "reconciliación" a la que quieren encaminar, es capaz de darnos el contenido de la pura forma "reconciliación" que acaba de producirse en el

sí intercambiado. Así se abre la vía de una relectura de la totalidad histórica bajo la razón postulada de su dinamismo espiritual esencial. Finalmente, tercera y última observación: el "saber puro", que para Hegel resultará tal vez de la identificación última de las dos reconciliaciones—la histórica y la religiosa— no tiene nada que ver con un poder demiúrgico que sería la resultante de riquezas acumuladas; por el contrario es fruto de un despojo, de una pérdida de toda seguridad; es preciso que cada singular *renuncie* a sí; es preciso que acepte no tener su *certeza de sí* más que *en su contrario* —de estar al descubierto, o a la verdad, en algo distinto de sí— para acceder a la libertad de una palabra realmente creadora. Así, el "saber absoluto", al término de la obra, nacerá del último despojo del individuo que nace a su libertad, abandonando toda certeza inmediata de sí mismo.

Bástenos con recapitular en algunas fórmulas todo el proceso que ha conducido al punto en que ahora nos encontramos. La sección Consciencia de sí nos ha enseñado que *no hay conocimiento sin reconocimiento*; dicho de otro modo: que el problema epistemológico no tiene solución más que en el plano de una antropología y de la experiencia que ésta despliega. El movimiento de la Razón efectuante nos ha enseñado a continuación que *no hay reconocimiento actuante que no sea universal*, es decir, a la vez singular y social. Finalmente el recorrido de las figuras del Espíritu nos ha despertado a la *práctica de este reconocimiento universal*, librándonos de la doble ilusión posible: la del individuo enajenado en la particularidad de su obrar o que transtorna el orden social sentándose inmediatamente como universal; la de la consciencia universal que rehusa comprometer su plenitud espiritual en la particularidad y la pobreza del tiempo.

Conclusión: el reconocimiento histórico concreto es negación "refrenada", negación transformante, negación creadora. Y una hipótesis: tal libertad tiene su razón en el Espíritu, que la genera y al que ella da a su vez la efectividad que es la suya.

VIII. CULTURA Y POLITICA

El recto hilo de las cosas nos debe conducir a comprobar ahora la hipótesis religiosa que acaba de introducirse en el punto por el que la obra se articula sobre sí misma. Pero haré aquí una pausa y, para cubrir todas las zonas esenciales de la obra, voy a volver primero a la parte central de la segunda subsección del Espíritu, que aún no hemos tenido ocasión de leer por sí misma.

A decir verdad, esta presentación del mundo del *Ancien Régime* es muy compleja. Por el momento excluiré, reservándolo para el próximo capítulo, todo lo que se refiere al combate virulento entre espíritu filosófico y espíritu religioso —la aventura de la *Aufklärung*, o *Lumières*—, que Hegel meditó tan profundamente en la etapa de su formación, en particular durante su estancia en Berna. Sólo me ocuparé aquí de lo que concierne a la apreciación de la realidad cultural y política, tal como la entiende Hegel cuando expone los grandes equilibrios o desequilibrios sociales que conoció Francia en los siglos XVII y XVIII.

El texto se presenta como una lectura del movimiento del Espíritu en busca de su verdad en una sociedad del *Ancien Régime*, tipo de sociedad cuyo "modelo" acabado, para Hegel, es precisamente la organización política y social que precedió en Francia al período revolucionario[1]. ¿De qué se trataba entonces? En el fondo de una sociedad de tipo feudal —articulada en masas distintas estrictamente jerarquizadas—, que llegaba por nacimiento al legitimado teocráticamente (monarquía de derecho divino) al extremo de un estancamiento, de una parálisis y por tanto de una negación práctica de los principios mismos en que se basaba.

Así pues esta sociedad estaba condenada al fracaso. Depositaria por un tiempo de la energía transformadora del Espíritu, no puede cumplirla como potencia de reconocimiento universal y tendrá que dejarle exiliarse a "otro país" —en este caso, la Alemania posterior a la Revolución[2]—. La historia de este paso, bajo los aspectos más brillantes posibles, es pues la de una degeneración, con su movimiento de

decadencia insidiosa en lo secreto de las cosas, también con sus bruscas llamaradas y sus enfrentamientos sin piedad. Bella ocasión para estudiar, en todos sus aspectos, lo que sucede con un grupo social y un Estado basados en lo que podría denominarse el anti-tipo de lo humano, esto es, el *no-reconocimiento* de hecho y casi de derecho, que pertenece aquí a la ausencia y negación de toda relación espiritual; evidentemente me estoy refiriendo al contexto universal de enajenación que encierra a una sociedad tal en su esquematismo mortal.

Uno presiente que Hegel, después de haber intentado exponer, los modos de "funcionamiento" de este mundo en su pretendida positividad, se interesará sobre todo por las formas y razones de su fracaso, para poner de relieve los nuevos principios de una organización más verdadera, liberada en lo esencial de la "enajenación" entonces dominante y, por consiguiente, más respetuosa de las libertades individuales y colectivas. Seguiremos sus pasos en este análisis, tras detenernos antes un poco en la situación exacta que ocupa en la obra el pasaje en cuestión[3] y en la problemática aquí dominante —en negativo—: la de la libertad.

SITUACIÓN EN LA OBRA

Se trata, como he dicho, de la primera figura que expone a nuestros ojos las formas de esta esquizofrenia del mundo humano —disyunción y dualización de hechos y valores— que Hegel estudia en este segundo desarrollo de la sección Espíritu. El título general de esta subsección es: "El Espíritu enajenado de sí, la cultura". Primera paradoja, que declara así, de entrada, una identidad entre la "extrañeza" del Espíritu frente a sí mismo y el movimiento de la "cultura"; en efecto, desde el comienzo de la Consciencia de sí sabemos la significación positiva y muy integradora que Hegel otorga a este último término el acto de formar, o el acto de cultivar son la piedra de toque para lo que se puede llamar la universalidad concreta de la libertad, el hecho de que escape a una pura postulación interior para alcanzar, en un movimiento propiamente creador, las regiones de su propia efectuación. Entonces, ¿qué significa su presente devaluación? En mi opinión hay una sola respuesta a este proble-

ma, que supera con mucho la simple cuestión de una coherencia de vocabulario: como todo paso al acto, a la historia, la cultura es una realidad ambigua. Exigida por el movimiento de las cosas, por la necesaria concreción del concepto, puede, sin embargo, presentarse como un resultado fijado, una realidad que ha bloqueado el movimiento de la esencia tan bien que llega a extinguirlo en un esquema sin vida. Precisamente todo el esfuerzo de Hegel consistirá aquí en remitir la "cultura" a ella misma, en lograr que reencuentre el sentido de su funcionamiento y de sus articulaciones internas[4].

Conviene tomar primero un poco de perspectiva. El Espíritu enajenado de sí se encuentra entre "el Espíritu *verdadero*. La Eticidad" y "el Espíritu *cierto de sí*. La Moralidad". Mundo griego y mundo romano por una parte, y por otra mundo germánico después de la Revolución francesa. Todos ellos, universos pensados bajo la ley de la unidad de libertad y naturaleza. Cierto, la lectura que habíamos hecho del primero de estos conjuntos —también de la Revolución francesa, que asegura la transición entre el mundo de la cultura y el de la moralidad—, nos ha convencido de las disfunciones demasiado reales que seguían afectando estas primeras tentativas; por ello en conreto se disolvió la bella totalidad griega —o más bien saltó en pedazos entre violentos sobresaltos—, para dar paso a la extrema dispersión del individualismo romano. Vimos entonces que Hegel ordenaba su lectura de esta secuencia como repetición y cumplimiento del movimiento simple que antes había unido entre sí las figuras del Estoicismo, Escepticismo y Conciencia desgraciada; grieta inmensa que allí se abre y a la que pertenecen precisamente las tentativas *desgraciadas* que consentirá el Espíritu enajenado para articular entre sí libertad e historia; fractura que no se soldará sino al comienzo de la Moralidad, cuando esta "conciencia desgraciada", bajo la forma quintaesenciada de la bella alma, haya abandonado la escena de este mundo[5], cediendo el sitio a la Gewissen, que entonces intentará superar su desgarramiento entrando en el ciclo de la acción efectiva[6].

Pero este paralelismo, explícito en el texto hegeliano, en mi opinión no tiene directamente un significado despreciativo. Todo lo contrario. La conciencia desgraciada, como sabemos, no representa para Hegel una especie de callejón

sin salida del que hubiera que salir penosamente a empellones; marca, por el contrario, la avanzada de una conciencia que acepta no elegir un elemento de lo real excluyendo otro, sino asumir con valor, su tensión aún sin reconciliar. En este sentido la conciencia desgraciada constituye un paso obligado y su recurrencia aquí señala que el universo acaba de enlazar, valga la expresión, con su verdad futura. En adelante están presentes todos los elementos de un reconocimiento *histórico*, y si al principio sólo se escucha el estrepitoso tumulto de voces desacordes, es porque ninguno de los elementos se deja ya olvidar; de este modo la cacofonía, lejos de ser aquí un perderse irreversible en el absurdo, es promesa de una armonía futura, como el afinamiento de los instrumentos antes del concierto, aunque no sean un placer para el oído, le promete una articulación justa de los tonos y los timbres.

Así pues, aquí se enfrentan, se buscan y poco a poco se acomodan las dimensiones por conjuntar de hechos y valores, singular y universal. Y el fracaso final de este mundo montado demasiado bien y demasiado mal nos enseñará mejor que el particularismo reductor del mundo griego de qué se trata en toda esta sección: la búsqueda para la historia de un sentido, que procede realmente de un compromiso y actualización auténtica de la libertad.

LA PROBLEMÁTICA DE LA LIBERTAD

1. De lo que aquí se trata es en efecto de un enfoque concreto de la libertad. Ahora bien, ya hemos tenido ocasión de ver que con este término y este tema nos situamos en el centro de todo el filosofar hegeliano. La libertad, en su movimiento esencial, *esto es*, histórico y concreto, resume efectivamente todo el proyecto de la *Fenomenología*, así como el de la *Lógica*, que es tanto como decir el Sistema en su conjunto (en la cumbre de todo, la efectividad económica y política, pidiendo su propia superación en las instancias del sentido: Arte, Religión y Filosofía).

Tratándose aquí de la primera de estas obras, no es difícil recapitularla bajo esta razón inteligible. La libertad, entendida como reconocimiento de sí y del otro, se busca en la unidad del mundo de la *Conciencia* y del mundo de la *Consciencia de sí*. Unidad diferenciada de subjetividad y

objetividad, el "pensamiento" expresa entonces esta circulación interna de la realidad: "*Soy libre* al pensar, porque no estoy en otro, sino que permanezco pura y llanamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es en unidad indivisa mi ser-para-mí; y la dinámica de mis conceptos es un movimiento en mí mismo"[7]. Entonces la *Razón* es reconciliación *formal* de la interioridad y la exterioridad, certeza de ser toda realidad, movimiento de salida de sí hacía sí mismo[8], movimiento en sí mismo como en otro distinto de sí. La razón está "en casa" en el mundo; como Hegel precisa al comienzo del *Espíritu*, la razón se es "consciente de ella misma como su mundo, y del mundo como ella misma"[9].

La sección Espíritu, como sabemos, no aporta un punto de vista radicalmente nuevo a la totalidad que expresa ya la Razón; es su efectuación —paso de la afirmación principal, sólo formal, al orden del contenido más concreto— bajo las especies, esta vez, de una reconciliación *histórica*, pues la realidad objetiva es en adelante y de modo explícito el receptáculo, o mejor, el tejido de las relaciones sociales. "Considerándolo del lado de la sustancia —escribe Hegel—, ésta es la esencia espiritual *que es de suyo y para sí*, sin ser todavía *consciencia* de sí misma. Pero la esencia *que es de suyo y para sí*, y que al mismo tiempo se es efectiva como conciencia y se representa a sí misma, es el *Espíritu*"[10]. Es decir, que gracias a esta duplicación de la subjetividad y la objetividad tanto en lo subjetivo como en lo objetivo, en adelante singular y universal pueden intercambiar concretamente sus determinidades: "Precisamente porque la [sustancia] es el ser disuelto en el Sí mismo, no es la esencia muerta, sino *efectiva y viva*"[11].

Sobre esta base se puede proceder a *poner en marcha el mundo* por el lado de cada uno de estos términos así como desde el punto de vista de su relación. Para no salir aquí de consideraciones generales, digamos que el equilibrio vivo que se busca puede ser especificado a partir de tres términos significativos, que pueden servir de referencia —y dos de ellos de señal de alarma— en la lectura de estos textos: '*Fremdheit*' (extrañeza), '*Selbständigkeit*' o '*Bestehen*' (autonomía o subsistir); finalmente '*Durchsichtigkeit*' (transparencia). Los términos extremos de esta trilogía representan puntos en que el movimiento se le escapa, sea a un dualismo

bloqueante, sea a otra fijación resultante que los términos en cuestión coinciden perfectamente, sin ninguna distancia interior ni exterior. La autonomía en cambio, es, según Hegel, un concepto cargado por completo de positividad, en cuanto que marca esta identidad verdadera —en la diferencia, como sucede siempre— del estar-en-sí ("Beisichselbstsein") y estar-en-otro ("in einem Anderen Sein"). Tanto el dualismo como el monismo son "extraños" al concepto de Espíritu, el cual ordena siempre la articulación del mismo y el otro[12]; así que la libertad es la identidad de una estructura y un sentido —una identidad aprehendida como *tarea*—; consiste para el hombre en *sentar la necesidad*, es decir, en hacer del mundo el cuerpo expresivo de su propia interioridad.

2. Tras estas consideraciones generales, paso a algunas nociones propias del contexto más preciso de la figura que vamos a estudiar.

El espiritu enajenado de sí representa el segundo eslabón de un proceso tripartito: Espíritu ético, Espíritu enajenado, Espíritu cierto de sí. A través de todo este movimiento lo que está en cuestión es la unidad dialéctica (identidad en la diferencia) entre singular y universal, Sí mismo y sustancia. En efecto, no basta con afirmar en principio, como Hegel lo ha hecho, la perfecta reciprocidad de estos términos; falta todavía demostrar, en lo concreto de las cosas, cómo pueden intercambiar sus contenidos y así constituir juntos la Efectividad ética, el Espíritu. La primera y tercera tentativas para aclarar este problema se desarrollan bajo el signo de la unidad. En primer lugar, una unidad inmediata que declara soberanamente la perfecta y total identidad (la "transparencia" recíproca) del Sí mismo y la sustancia, alternativamente en favor de lo universal (mundo griego) y luego de lo singular (mundo romano). Unilateralidades devaluantes que se presentarán aún al comienzo de la tercera tentativa: la "transparencia" toma allí primero la forma de una unidad indiferenciada y por completo formal, que finalmente favorece a lo universal (Revolución francesa), y luego interioriza este universal en lo secreto de la conciencia (bella alma). La última figura de esta tercera subsección —el Mal y su Perdón— resolverá la aporía proponiendo una unidad de reconocimiento en y por la diferencia consentida; sabemos lo que sucede con estos textos y esta perspectiva.

Entre estas tentativas extremas que se topan con el obstáculo de la *Durchsichtigkeit*, hay otra que choca con la fría rigidez de una *Fremdheit*. El mundo del Estado de Derecho se había desorganizado por la ausencia de reconciliación entre el Sí mismo y la sustancia; en efecto, el sujeto tiene toda la razón en no reconocerse en "la efectividad presente de modo inmediato" [13], que "el amo del mundo del derecho" confisca en propio provecho cogiéndosela[14]. Sin embargo el Sí mismo permanece *universal* en su principio y le es necesario, cueste lo que cueste, expresar esta universalidad en la realidad de las cosas. Osea que este "poder exterior de los elementos desencadenados"[15] que lo apremia con dureza a salir de sí, precede en realidad al movimiento que lo empuja a "recibir su determinado por la *propia* externalización y banalización ("Entwesung") de la consciencia de sí"[16]. El término, como se ve, es muy fuerte y conviene tomarlo primero en su rica ambigüedad: escapar a su esencia es para la consciencia "espiritual" de sí escapar a la abstracción y sobredeterminación que fueron suyas en el Estado de Derecho; pero también es correr el riesgo de perderse sin remedio en un universo decididamente sometido a la ley de una "extrañación" de los elementos que la componen.

Este movimiento con ruptura de continuidad y significado se desplegará mediante una complejificación de ambos términos en cuestión. Y tal vez valga la pena decir que la tentativa que se emprende, tiene por de pronto su sentido, y que vale la pena seguirla hasta el final; pese al fracaso final de este mundo, que ya todo permite prever, será interesante ver cómo lo singular y lo universal van a intentar, cada uno por su cuenta, articularse en ellos mismos según lo singular *y* lo universal, aunque en el estado presente de las cosas esto sólo conduce a juegos de espejos (especulares, que no especulativos), juegos que se desarrollarán según el orden de jerarquías estrictas que separan 1) al individuo de su mundo, 2) al mundo de sí mismo, y 3) al individuo de él mismo. El resultado es una realidad de dos plantas, construida, valga la expresión, sobre la disyunción del hecho y el valor.

Pero como siempre el disfuncionamiento y el fracaso de este mundo nos enseñará más sobre los cánones de una efectuación del espíritu que las tentativas menos tipificadas, menos radicales en la aplicación de sus principios.

FORMAS Y CONTENIDO DE LA ALIENACIÓN

En primer lugar una cuestión de vocabulario. Es sabido que Jean Hyppolite ha traducido "Entäusserung" por "aliénation" y "Entfremdung" por el neologismo "extranéatión"[17]. Este punto no tendría gran importancia, pues toda convención es respetable, si no supusiera ambigüedades bastante peligrosas.

He dicho varias veces que lo que trata la *Fenomenología* es de mostrar que lo que a primera vista parece "ajeno" ("fremd"), esto es, rompiendo toda continuidad, es de hecho "externo" ("äusser"), esto es, que puede ser considerado como la expresión y el cuerpo visible de la interioridad[18]. Es decir, que toda salida de sí es susceptible de recibir una doble forma: la de un encuentro con un mundo "ajeno", en el que la conciencia se pierde irreversiblemente, y la de la expresión de sí en la buena "exterioridad", asegurando la concreción de lo interior. El primer movimiento corresponde a la "Entfremdung", el segundo a la "Entäusserung".

Y si uno se refiere a la suerte de estos movimientos y de su significado en la posteridad marxiana y marxista de Hegel, no hay duda que la "alienación" corresponde al primero; en cuanto al segundo, representa para la conciencia una salida verdadera; se puede traducir como "exteriorización". Así pues hay que invertir sin vacilación las traducciones propuestas por Hyppolite y perseguir sin remisión el lamentable contrasentido que, procedente de ellos, aún se perpetúa de modo incomprensible en muchas obras recientes, que por lo demás pueden ser excelentes[19].

Clarificado este punto, podemos abordar sucesivamente las dos cuèstiones siguientes: 1. Modo de funcionamiento de este mundo; 2. Su fracaso y lo que éste nos enseña.

1. Los dos términos que acaban de ser especificados y revisados hasta dejar fuera de duda su significado, tienen sin embargo al comienzo de estas páginas dedicadas al "Espíritu enajenado de sí" un punto de encuentro y, por así decirlo, un cruce de sentido que comporta toda la complejidad de la presente figura. Hablando en general, cabe decir en efecto que las dos tentativas representadas por el mundo griego y el mundo romano había que entenderlas bajo las razones respectivas de la externalización y la enajenación. No digo

que la conciencia iniciara directamente en el primer caso un proceso de verdad; al contrario, Antígona ha estado ahí para decirnos la insatisfacción profunda del sujeto ético que ella sabía que era; tampoco es que el individuo del mundo romano no conociera más que oposición y heteronomía; también él sabía, enfrentándose a *todos*, que "estos todos constituyen la universalidad válida de la persona"[20]. Pero en fin, el *principio* de estos mundos era el que he dicho: para el primero de ellos estaba abolida teóricamente toda extrañación entre lo singular y lo universal, mientras que en el segundo el Sí mismo era "lo absolutamente discreto"[21], que tenía "su contenido frente a sí como una efectividad igualmente dura"[22].

La situación presente es heredera de las dos anteriores. ¿Cómo entenderlo? La conciencia, saliendo al mundo —saliendo de ella misma hacia ella misma como mundo—, encuentra una realidad dada, indeterminada, en parte acogedora y en parte hostil. Su salida de ella misma es, pues, esencialmente ambigua: es *a la vez* externalización y enajenación, y si en verdad se mantiene a la altura de la libertad, sólo podrá ser triunfando de una enajenación al menos potencial[23]. La "consciencia *de sí que es para sí*", que se sabe presente de un modo inmediato a sí misma", "sabe de la esencia como una efectividad opuesta a ella". "Pero el ser determinado de este mundo, lo mismo que la efectividad de la consciencia de sí, se basa en el movimiento por el cual ésta, externalizando su personalidad, hace surgir su mundo y se comporta frente a éste como frente a un mundo ajeno, del que en adelante tuviera que apoderarse"[24].

Y se ve la constelación de términos: la conciencia realiza una buena salida de sí; pero se encuentra con un mundo que le es ajeno. Inevitablemente le salpicará algo de esta experiencia así que calificará de dudoso, de mala posibilidad, este movimiento por el que acaba de confiarse a algo que no es ella. Entonces cabe incluso decir —y es la ambigüedad esencial del vivir del hombre—: "La consciencia de sí sólo es *algo*, sólo tiene *realidad* en la medida en que se enajena de sí misma; se sienta con ello como universal, y esta universalidad suya es su validez y su efectividad"[25].

Así pues, lo ajeno que resulta el mundo hace que la consciencia deba *enajenarse* de ella misma, si pretende realizarse, objetivarse, *externalizarse* de verdad. Hegel llega en-

tonces a escribir —y la frase es brutal— que si la consciencia de sí llega a adquirir valor, es "gracias a la *mediación enajenante* [que consiste] en ponerse en consonancia con lo universal"[26]. Es decir: el individuo no puede expresar su propia universalidad y, por tanto, afirmarse libre, sin confiarse a un elemento inmediatamente no discorde con lo que él mismo es; hay que decir, por consiguiente, que no hay mediación consigo mismo ni buena exteriorización sin el peligro y la realidad de una enajenación, al menos parcial.

¿Cómo se traduce esto concretamente en las cosas? Por la escisión que de entrada opone entre sí como ajenas las dos partes de la conciencia (habría que decir, sin juego de palabras, sus dos exigencias igualmente inalienables): la pureza de su afirmación de sí, la efectividad de su ser histórico. Doble exigencia, doble objetivación; doble exteriorización enajenante. Cada uno de estos universos, el de la *conciencia pura* y el de la *conciencia efectiva*, está atravesado por esta línea de fractura: en el primer caso tenemos la oposición en forma de enajenación entre los principios del *bien* y del *mal*; en el segundo, la concreción primera de estos valores en los objetos sociales que son el *Estado* y la *riqueza.* A partir de entonces nos encontramos con los elementos de la retícula y el universo del hombre, podría tratar de funcionar sobre la base de esta doble enajenación: por una parte entre la conciencia pura —mundo de los valores, mundo de una esencia trascendente— y la conciencia efectiva —mundo de los hechos, mundo de los nexos concretos inmanentes—; por otra parte entre el bien y el mal, Estado y riqueza, dentro de cada uno de estos mundos.

Sólo puede hacerlo tratando de conjuntar y articular entre sí las dos partes rotas de este universo también roto. En un primer tiempo, tomando nota de las separaciones internas en los mundos de los principios y de los hechos, el individuo intentará unirlas con un juicio que respete sus antagonismos. Pero en un segundo tiempo la inestabilidad y contradicción inmanentes de los enunciados así producidos, comprometerá incluso la validez de las oposiciones internas en cada uno de estos mundos; por consiguiente, cuando se compruebe que el bien y el mal son idénticos, que el Estado y la riqueza intercambian simplemente sus determinaciones, este "espíritu" habrá pasado y deberá dejar paso a otra búsqueda de la unidad.

Primer tiempo por tanto: el nexo necesario entre conciencia pura y conciencia efectiva da origen a una serie de juicios muy definidos, que se excluyen y anulan entre sí[27]. Primeramente el bien y el Estado, parecen compartir la razón de lo universal, en tanto que la riqueza, lugar por excelencia de lo particular, se califica como el mal. Sin embargo "La conciencia *que es de suyo* y *para sí*", que "encuentra en el *poder del Estado* su *esencia simple* y su *subsistencia*", no por eso encuentra allí "su *individualidad* como tal". Ante este poder el individuo se reflexiona, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo *malo* (...). La *riqueza*, por el contrario, es lo *bueno*, tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su identidad"[28]. Diametralmente opuestos, estos dos juicios traducen los dos aspectos irreconciliables del *ser-para-sí* de la consciencia. Pero, si se juzgan las cosas al nivel del *ser-de-suyo* [29], se invierte de nuevo el juicio: el Estado, en efecto, es esencia estable, mientras que la riqueza sólo es goce efímero; de nuevo, pues, "los conceptos de bueno y malo cobran aquí (...) un contenido opuesto al anterior"[30].

Vals de los juicios, vals de las realidades, vals de los valores. Es cierto, como veremos pronto, que cabe intentar clarificar esta situación imaginando que los Sí mismos se refieran a una *u* otra de las realidades en cuestión; pero por el ejemplo del Mundo griego sabemos que, para recortar su propia esencia dando voz únicamente a una parte de ella misma, la conciencia tiene que pagar un precio; y además, circunstancia agravante, las conciencias en cuestión están enajenadas *inmanentemente* (mala exterioridad entre conciencia pura y conciencia efectiva), lo que manifiesta un juego más sutil, pero igualmente asesino: el de una posible inversión de los juicios de valor, que arruinará este mundo en su principio mismo, haciendo siempre de él lo contrario de lo que debería ser. No hay orden ni estabilidad posibles; no queda más que la astucia, la hipocresía universal, simplemente para sobrevivir será necesario jugar a la vez a todas las cartas.

2. Se comprende que este mundo vaya recto a su fracaso; en él no existe realización posible para una libertad verdadera. Esto es lo que nos falta por mostrar.

Puesto que toda conciencia, por hipótesis —y por resultado— es totalidad, debe ser considerada como tal y no debe

poder comprometerse sino como totalidad. No puede, pues, teóricamente, elegir exclusivamente una u otra de las realidades que se proponen a su juicio. Por otra parte, si lo hiciera, vería que esta realidad —al mismo tiempo que el valor a que lo une— cambia de sentido ante sus ojos; lo acabamos de ver en el implacable vals de los juicios posibles.

Para la conciencia es, pues, esencial que la positividad —el bien— corresponda a la vez a ambos momentos de la sustancia ética; Hegel dice que debe ser "igual" a ambos —esto es, al Estado y a la riqueza—. Tal será el caso de la "conciencia noble". Pero, como antitipo y porque esta opción arbitraria no ha aclarado la situación objetiva, puede surgir teóricamente —e históricamente ha surgido— otra conciencia que, privada de poder y de dinero, se portará negativamente —mal— frente a ambos momentos; será "desigual" a ambos, "conciencia vil", a la vez desprotegida y viciosa[31].

¿Cómo entender esta nueva oposición excluyente? Es el resultado de un tratamiento lógico de los elementos en cuestión y así es como culmina sentando dos "tipos" abstractos; pero por lo demás da sentido a la realidad histórica que fue, en el mundo del *Ancien régime*, la oposición entre el noble y el villano[32]. Oposición que cabe tomar como un hecho; pero, como este hecho se las da de derecho, hay que intentar justificarlo racionalmente; lo cual es imposible, si no se produce la unidad de esta oposición, único medio de alcanzar "la totalidad del acto espiritual de juzgar", que todavía aquí se halla quebrado "en dos conciencias exteriores entre sí"[33]. Esto supone a la vez desbordar el orden de los juicios parcializantes, para alcanzar la verdad del silogismo, "movimiento mediador en el que surgen la necesidad y [el] término medio de los dos lados del juicio"[34].

Para ello escuchemos a la conciencia noble; sólo ella, en efecto, tiene poder de actuar y hacerse oír en este mundo. Igual a la universalidad del Estado, esta conciencia, por este título y esta razón, debe negarse ella misma en su singularidad inmediata: sólo así corresponderá a la verdad de su esencia. Por lo demás, actuando así, practicando el servicio, si es preciso hasta la heroicidad, adquiere valor esencial, gana el derecho a la estima de todos y se ve honrada hasta en la singularidad de su ser determinado[35]. Todo parece, pues, serle favorable, pero ¿se logra de hecho la reconciliación?

Parece que no. Es cierto que la conciencia, por la dinámica de su exteriorización, confiere al poder "verdad" y "valor"[36]; pero de acuerdo con lo que ella es, osea según la parcialidad de un servicio que no afecta directamente a la existencia singular. Concretamente el noble se convierte aquí en consejero[37]; pero no compromete su existencia subjetiva en su totalidad. Doble consecuencia: primero, el poder sigue siendo relativamente inefectivo, adquiere la universalidad de la ley y el deber, pero todavía no la determinación de lo individual[38]; segundo, de la parte del noble, hay que decir que la conciencia no se entrega por completo al bien universal y que sigue manchada de particularismo. No escapará a esta insuficiencia sino en su servicio, comprometiendo totalmente su ser-para-sí y esto sólo es posible en la muerte, cuando el individuo sacrifica hasta su existencia misma; pero entonces el movimiento se extingue, en cuanto la exteriorización consentida y así llevada hasta el fin no vuelve a la conciencia[39]. Esta pérdida de sentido recuerda formalmente la salida sin significado del combate a muerte, al comienzo de la sección Consciencia de sí. Sin embargo no se puede rebajar en la radicalidad de este compromiso espiritual; todo consiste únicamente en conjugarlo con una permanencia en el ser. Así podría encontrarse una solución a la aporía con la que choca al presente la organización de este mundo: "El verdadero sacrificio del *ser-para-sí* sólo es, por tanto, aquél en que se entrega de un modo tan total como en la muerte, pero conservándose asimismo en esta externalización; así se hace efectivo como lo que es de suyo, unidad idéntica de sí mismo y de sí como lo opuesto"[40]. Con ello la libertad sería proceso de "identificación" —y *por ende* de diferenciación— entre lo singular y lo universal, movimiento del individuo entregado a una tarea de "reconocimiento" de él mismo y de todos en los planos conjuntos de la vida política y cultural.

EL LENGUAJE

En efecto, la situación, aparentemente bloqueada en el plano de las relaciones de poder, deberá encontrar una salida en el de la dicción de un sentido. Una vez más el lenguaje

se presentará como el "medium" de esta gran obra, que constituye —como sabemos— junto con el trabajo una "exteriorización" privilegiada del individuo[41]; de ella piensa Hegel que, cuando no ha pervertido su sentido, puede decir y hacer para el individuo que la practica en verdad, que la libertad con todas sus exigencias alcance las regiones de la efectividad más concreta; y es que el lenguaje constituye "el ser determinado del puro Sí mismo como tal"[42]. Pero aquí ¿cuáles son las formas posibles de ese engranaje mortal y de esta culminación?

Desde el comienzo de la sección Espíritu hemos venido encontrando ciertos tipos de lenguaje: los de la *ley* y el *mandamiento* dentro del mundo griego; el del *consejo* en el mundo feudal. Siguiendo aquí una doble línea lógica e histórica —transformación de la feudalidad en monarquía absoluta, degradación de la seriedad de las relaciones políticas a una cultura hecha de simple brillantez y vacuidad—, Hegel estudiará algunas otras formas posibles, en cuanto que estas formas revelan la esencia de esa organización social y son capaces de explicar su perversión y su fracaso.

Primero, la *adulación*. Frente al soberano todavía inseguro en su poder personal[43], el noble convertirá en baja alabanza un servicio que en ningún caso pretende llevar hasta el heroísmo del sacrificio total. El primer resultado de esta actitud parece benéfico. Rodeado y como envuelto por todas partes con estas voces que le cantan sus excelencias, el monarca, en efecto, siente consolidada su autoridad personal. "El, *este singular*, se sabe (...) *este singular* como el poder universal, porque los nobles, no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como su *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él, lo que *es*"[44]. Sin embargo, puesto que no llega a ser para sí sino gracias al sacrificio de la conciencia noble —el sacrificio de su honor—, cobra cierto deje de algo "ajeno"[45]. El noble, en cambio, sale ganando la universalidad efectiva por mediación de la riqueza que premia su adulación, y la esencia del poder pasa de nuevo a esta "singularidad" contante y sonante. Por un lado, pues, un poder que tiende a ser meramente nominal y cuya realidad pasa entera a la riqueza; por otro la conciencia noble que, pese a todas las apariencias, en nada se desprende de su ser-para-sí; con ello falta a su propia ley, manifestándose desigual a su concepto, inca-

paz de actuar como la totalidad espiritual que dice ser y adhiriéndose de hecho a la conciencia "vil", de la que pretendía desvincularse. De este modo, por su adulación interesada, se hace ajena a su propia esencia, recibiéndola de otro (el monarca) y de otra cosa (el dinero): "*encuentra* enajenado su Sí mismo como tal; [es] una efectividad objetiva consolidada, y tiene que cobrarla de otro ser-para-sí sólido"[46].

Frente a esta pérdida de sentido el lenguaje adulador se revuelve, valga la expresión, contra sí mismo y se hace lenguaje del *desgarramiento*: "se ha desintegrado e ido a pique todo lo que posee continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno y justo; disuelto está todo lo igual, pues lo que hay es la *más pura desigualdad*, la inesencialidad absoluta de lo absolutamente esencial, el ser-fuera-de-sí del ser-para-sí; el puro Yo mismo está absolutamente desintegrado"[47]. Tal es la situación. Y la consciencia que es un Sí mismo y no puede olvidarlo, vive semejante situación bajo forma de una mala contradicción. Desgarrada, sea noble, sea vil, se precipita en este destino común[48]. Queda el dinero, dominador de este mundo, auténtica potencia esencial y universal, que otorga a los individuos su ser-para-sí; y esto en una desigualdad absoluta, debida a la inconsecuencia de las relaciones así instauradas. De aquí la arrogancia por una parte, y la rebeldía por la otra, bajo fortunas diferentes. Una vez que se trata de obtener esta falsa esencia, la adulación más baja se extiende por todas partes; ya no la adulación como era en el estado anterior de esta figura, sino la simple expresión, sin distancia interior posible, de una pérdida universal de sentido: "el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje perfecto y el verdadero espíritu que existe en todo este mundo de la cultura. Esta consciencia de sí, a la que le toca la indignación que rechaza su abyección, es de modo inmediato la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura consciencia de sí consigo misma"[49].

De aquí resulta que ya nada tiene verdad en sí: "todos los momentos[51] ejercen recíprocamente una justicia universal, cada uno se enajena tanto de suyo mismo que se traspone a su contrario y de este modo lo pervierte"[51]. Y esta perversión universal de la "pura cultura", hipócrita, brillante sin profundidad ninguna, se presenta como charlatanería y mera cacofonía. ¿Se conoce la página, muy brillante, en

que Hegel evoca esta figura histórica mediante imágenes musicales tomadas del *Neveu de Rameau*?[52] Desgracia universal; este mundo se hunde en la insignificancia y lo fútil. Y la consciencia recta, que pretende aún levantarse contra estos desbordamientos, no hace más que aumentar la confusión; a lo sumo llega a mostrar algún ejemplo solitario de verdad, que sigue siendo aberrante dentro de esta disolución universal ¿No hay, pues, ya ninguna esperanza de expresar realmente la libertad?

PERSPECTIVAS DE FUTURO

En medio de la confusión más grande Hegel aventura una palabra que, para él, está cargada de significado. Citando a Diderot, ha señalado primero la incoherencia de una especie de mezcla de sentimientos, desde el desprecio y la reprobación hasta la admiración y la emoción; llevando al extremo la inversión de las determinidades, afirma entonces, una vez más con Diderot, que de hecho emoción y admiración están cruzadas por un rasgo ridículo, para proseguir por su cuenta diciendo —¿esperanza invencible o anuncio consciente? — que abyección y desprecio, en su apertura y franqueza, muestran "un rasgo de *reconciliación*", "el rasgo omnipotente que se da a sí mismo el Espíritu"[53]. Ahora bien, la "reconciliación", como sabemos, es el acto que *toma juntos*, en su tensión significante, los elementos más contradictorios; actitud necesaria, ya que tal es la exigencia propuesta a la conciencia como su regla de verdad en el momento de la disolución del mundo ético; pero tal actitud se ha revelado insostenible, si se sigue la pauta de lectura que dirige esta primera figura del Espíritu enajenado. Una única conclusión: hay que cambiar la pauta de lectura; sólo así la conciencia será fiel a su esencia, es decir, a los resultados de su génesis.

¿Equivale esto a decir que la verdad va a imponerse enseguida en la inmediatez de las cosas? No, porque primeto tienen que ser exorcizadas todas las falsas actitudes que la conciencia es capaz de adoptar en tal aventura. Por ello la figura siguiente, que encontraremos al final del capítulo próximo, será una especie de duplicación más compleja de este mundo ya complejo. Sabemos en efecto que el Espíritu

enajenado de sí se opone a él mismo en la mala exterioridad de la conciencia efectiva y de la conciencia pura; ningún juicio, por poco firme y estable que sea, puede vincular los términos de la efectividad (Estado, riqueza) y los conceptos determinados (bien, mal). Queda, pues, por intentar una coherencia aparente, poniendo en una sola conciencia la "risa irónica" sobre todo —sobre el más acá como sobre el más allá— y en otra conciencia la fe en una cierta perennidad de las cosas —conservadurismo social, petrificación del mundo de los valores—. Así se enfrentan, el siglo de las Luces, el espíritu filosófico y la conciencia religiosa, potencia corrosiva y potencia consolidadora. Es conocido el interés que Hegel tiene por este período; y no lo simplifica en pro de un pensamiento abierto que simplemente triunfase de un oscurantismo cerrado; pero sí muestra que ambas actitudes deben convertirse a su común verdad. Sólo así podrán ser apreciadas con un mismo movimiento la eternidad y la temporalidad, la libertad y sus condiciones. Así quedará exorcizada la común mirada negativa que el filósofo y el creyente, partiendo de supuestos aparentemente diferentes, pero fundamentalmente idénticos, arrojan sobre el universo natural y humano[54]. La tierra tendrá consistencia, cuando el cielo sea "trasplantado" a ella[55].

Esto es lo que vamos a examinar, aunque retomando desde un poco más lejos el estudio de la conciencia religiosa.

IX. LA CONCIENCIA RELIGIOSA

El tema de la religión constituye uno de los puntos principales en cualquier reflexión sobre la *Fenomenología del Espíritu* y sobre su significado; más exactamente, representa uno de los dos ejes organizadores del Todo[1]. Le consagraremos dos capítulos.

Para medir mejor el impacto de las consideraciones que hace Hegel sobre este tema, baste con recordar la reflexión realizada antes sobre las estructuras de la obra[2]: la Religión, que Hegel inscribe en su índice de numeración correlativa bajo el n° VII, constituye por sí sola el segundo panel de la obra, tomada en su totalidad significante. Esta consiste en el dinamismo propiamente fundamental capaz de dar razón del despliegue de la historia, tal como ha sido considerado durante las secciones anteriores y especialmente en la tercera de ellas, el Espíritu, que las retoma y recapitula todas. Así "el Espíritu en su conciencia" busca la clave de su inteligibilidad en el movimiento por el que "el Espíritu en su consciencia de sí" viene a decirse en este mundo[3]. No menciono aquí estas cuestiones ya tratadas si no para decir que tales consideraciones, referentes a las estructuras de la obra, no son un modo elegante y actual de evadir los problemas de dicción del sentido[4]; todo lo contrario, son la clave de una interpretación que pretende cierta objetividad y se presenta como verificable.

La importancia primordial de la Religión en la economía del todo —exposición del contenido verdadero del Espíritu, un contenido que el Saber absoluto asumirá en su formalidad adecuada— queda ya anunciada en el primer panel de la obra por la presencia de puntos de ensamblaje. Hay dos, situados en momentos estructuralmente capitales:

— al final de la sección Consciencia de sí, esto es, inmediatamente antes de entrar en la primera *reconciliación* (formal) entre la conciencia y la consciencia de sí, que es la Razón;

— en el centro de la sección Espíritu, cuando la fe, luchando con la reducción a lo "útil" que realiza la conscien-

cia filosófica, lleva a su extremo la última disyunción entre lo real y el mundo de los valores, preludio de su *reconciliación* (efectiva) en la conciencia moral[5].

En mi opinión es coherente con las estructuras de la obra reunir estas dos figuras —la "Conciencia desgraciada", "Fe e intelección pura"— bajo el nombre y razón de una *Conciencia religiosa*, que se opone como tal a la *Revelación de lo absoluto*[6]. Quizá se trate de una simplificación; pero está justificada. En efecto, antes de prestar atención al movimiento por el que el Espíritu llega a decirse a sí mismo, conviene preguntarse sobre el esfuerzo consentido por el hombre en diversos contextos de experiencia para definir su esencia, objetivarla y comprender la relación que entabla con ella: la primera vez como una reducción subjetiva (aunque con la conciencia extrema de una reconciliación que ya *es* de hecho confesión de lo infinito); la segunda vez como una huída a un mundo falsamente situado más allá de la realidad histórica y fenoménica.

Búsqueda a ciegas, doblemente viciada en su movimiento y como tal condenada al fracaso. Pero este fracaso mismo indica las condiciones de un reconocimiento del fundamento que está despojada en la medida de lo posible de las ambigüedades tanto del "subjetivismo piadoso" como de la simple "fe".

A. LA CONCIENCIA DESGRACIADA

Se trata aquí de una dialéctica casi tan famosa como la de "Dominación y Servidumbre". Dialéctica que por lo demás también suele ser mal comprendida; quiero decir que es interpretada de un modo únicamente negativo, pese a que significa para Hegel un avance totalmente decisivo hacia el orden de la "razón". Para ayudar a esta toma de conciencia y antes de interrogar al movimiento del texto mismo, intentaré a partir de reflexiones contextuales apartar algunas de las ambigüedades allí encontradas.

1. SITUACIÓN EN LA OBRA

La figura de la conciencia desgraciada forma parte de un grupo de tres figuras por las que Hegel realiza la transi-

ción entre la consciencia de sí —arrancada *en principio* de su interioridad vacía y su puro imperativo gracias a la doble experiencia del miedo y del trabajo— por una parte, y por otra la consciencia racional, definida por la certeza íntima que hace que esta consciencia se perciba a sí misma como idéntica con toda realidad (o toda verdad)[7]. Estas tres figuras —Estoicismo, Escepticismo, Conciencia desgraciada— están presentes bajo el título general: *Libertad de la consciencia de sí*. Entonces hay que comprender que la "libertad" de que aquí se trata, ya no pertenece al orden de una simple postulación interna; está en la asunción concreta de las condiciones de efectividad que hacen que el "pensamiento", unidad de la objetividad y el ser-para-sí[8], permita expresar esta concreción propiamente conceptual que la caracteriza desde este instante de la obra[9].

Esta es pues la secuencia: la consciencia de sí, segura en su "autonomía"[10] —*es decir* en la universalidad ya objetiva que hace que para ella "el lado del ser *implícito* o de la *coseidad* que recibió forma en el trabajo, no es otra sustancia que la conciencia"[11]—, se afirma en adelante como "conciencia *pensante*"[12]. Entendamos: "pensamiento" y "libertad" (pensamiento *o* libertad)[13] exigen ambos que la consciencia de sí se reconozca y se efectúe como conciencia, sin dejar por eso de ser relación interior consigo misma. Para ello la consciencia de sí debe volver a la objetividad del mundo y confiarse a él, acreditándose de este modo como "esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser"[14].

Primera etapa de esta "vuelta": el Estoicismo. La consciencia se detiene entonces en la afirmación de una objetividad de puro principio y se cristaliza en "la *esencialidad simple del pensamiento*", guardándose tanto de actuar como de padecer[15]. Cualquiera que sea el contenido que le viene de la experiencia, la consciencia lo absorbe en su pura universalidad y se afirma libre en el trono y lo mismo en cadenas. Actitud de transición, que da la medida de la certeza adquirida; ésta es tan profunda que no depende de ninguna verificación. No obstante, llevando este principio al extremo, la consciencia faltaría al proceso de su génesis, porque debe experimentar concretamente el "miedo" y el "trabajo" que, razón de su "autonomía", son los únicos que pueden autentificarla.

La consciencia escéptica da un paso más en el camino de esta "realización"[16]. Acepta en efecto dejarse medir por la efectividad, aunque esta confrontación siga siendo parcial para ella y se reserve la comodidad de retirarse a su interior, cuando se encuentre demasiado directamente cuestionada por esta confrontación con la objetividad. Es conocido el lugar eminente que ocupa el escepticismo en el pensamiento de Hegel; pero bajo la condición de que renuncie a jugar a su gusto con la realidad [17] y llegue *a dudar* y aun a *desesperar* del mundo y de él mismo[18]. En el caso presente la primera de estas formas, totalmente imperfecta, prevalece todavía, aunque esta figura no puede valer aún para nosotros como la expresión auténtica de una libertad creadora; se impone el renunciamiento a la simple yuxtaposición de dos mundos —interior, exterior—, entre los cuales la conciencia se otorga la falsa libertad de navegar a su gusto.

He señalado ya la importancia de la transición realizada entonces: la parábola abierta con la figura de la lucha a muerte se termina aquí en la unidad recompuesta de la conciencia[19]; ahora bien, esta conciencia *una* es precisamente la "conciencia desgraciada". Admitiendo ya no ganar su unidad mediante su oposición dualista al mundo, lo acoge en ella y vive en la tensión reconciliada —en el no-funcionamiento— de las dos partes que la constituyen por igual y a las que no puede renunciar, como sabe de ahora en adelante, (tal es el progreso decisivo que ha hecho). Momento de verdad por tanto: la consciencia de sí se concentra inmanentemente en la *exigencia efectiva de su objetividad*, lo que prepara directamente su afirmación de ella misma como poder de unificación racional.

2. PROBLEMÁTICA DE CONJUNTO

Se trata pues de una dialéctica no devaluante, al contrario de lo que deja entender el empleo que hacemos corrientemente de esta lexis. La "infelicidad" de la conciencia no consiste aquí en una pérdida irremediable de sentido; consiste en el desgarramiento muy transitorio que experimenta esta conciencia, cuando se esfuerza por "mantener juntas" con toda honradez las dos partes de ella misma que

ha reconocido igualmente indispensables para la afirmación de su libertad. Hegel tiene en gran estima esta honradez; por ella, en la línea de la valentía y realismo del esclavo, quedará asegurada la transición a la razón.

Queda por tratar, a modo de preámbulo, un punto de cierta importancia: ¿mantiene esta figura un nexo directo con la historia? Si sí, ¿cuál es? Se sabe que el primer nexo explícito —todavía muy tenue— entre una figura fenomenológica y la historia se refiere al Estoicismo. Hegel precisa entonces las *condiciones generales* de este nexo, tal como efectivamente se han presentado en varias épocas del devenir histórico; por ello habla aquí de "forma universal del espíritu del mundo"[20]. El escepticismo se ahorra las anotaciones de este tipo. Respecto a la conciencia desgraciada, no está referida a un período determinado, aunque tales o cuales observaciones —la Encarnación, las cruzadas— muestran que Hegel pensaba sin lugar a dudas en el Cristianismo, al menos en algunas de sus formas históricas (Iglesia del Medievo). Sin embargo aquí también el análisis desborda esta aplicación concreta y tiende a la descripción de una *actitud universal*. Por lo demás otras alusiones en otras obras muestran que Hegel no pensaba aquí en una atribución unívoca, y que el Judaísmo en particular le parecía otra ilustración posible.

En el fondo el problema no es esta correspondencia. Y no se da en el objetivo esencial, cuando uno se empeña simplemente en demostrar que el cristianismo no es lo único que aquí se pone en cuestión ni quizá lo que se enfoca primariamente[21]. Lo más importante es tender a la rehabilitación de esta figura. Entendámonos bien; no digo que la "desgracia" se halle aquí valorizada en cuanto tal. En cambio digo que es muy transitoria, pues sólo se da como el signo de reunión de los elementos cuya recomposición abrirá al funcionamiento de la razón. Pero este momento es necesario en cuanto guía precisamente esta "reconciliación", ahora muy próxima[22]. Por ello en mi opinión no es lo indicado insistir en el hecho de que la conciencia aquí y ahora "sabe que está separada de lo que podría ser su esencia y su verdad"[23] —esto es, de lo inmutable que no puede conocer—, sino más bien poner de relieve la positividad del movimiento iniciado que la consciencia va a llevar a buen término, *porque* en adelante "sabe que no es capaz de poseer su libertad y su verdad independientemente de las circunstancias del

mundo"[24]. En este sentido y a este título la conciencia desgraciada es primero la conciencia, ni estoica ni escéptica, que se compromete plenamente en la realización de sí misma y en un hacer historia.

3. MOVIMIENTO DEL TEXTO

El texto mismo se presenta con gran lujo de divisiones, perfectamente claras y coherentes. En el punto de partida la *unidad* de una conciencia *escindida en sí*[25], prometida a la *reconciliación* y por ende al *concepto del espíritu hecho vivo y en plena existencia*[26] conciencia "indivisa" que es al mismo tiempo consciencia "doble"[27]. No habiendo encontrado todavía el modo de funcionamiento y articulación de estas dos partes de ella misma, esta conciencia experimenta primero su oposición aparentemente irreductible. Cierta interiormente de su propia universalidad, se aprehende como "inmutable"; pero, debiendo confiarse a la multiplicidad exterior, es también esencialmente "mutable", cambiante. Añadamos que no puede adaptarse a una como indiferencia y exterioridad interior de estos dos aspectos; ambos le son igualmente esenciales incluso siendo "ajenos" entre sí[28]. Ella es su contradicción vivida, "es inmediatamente ambos"[29]. "Para ella *la referencia en que están ambos* es como una referencia de la esencia a la no-esencia, de modo que hay que superar ésta última; pero como ambos le son igualmente esenciales y contradictorios, tenemos que la consciencia de sí no es sino el movimiento contradictorio en que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario"[30].

Para describir este "movimiento"—subrayemos este término, pues nos muestra que la situación ya no está bloqueada, como sucedía en la plena abstracción del estoicismo—, Hegel habla de nuevo de "combate" ("Kampf")[31], repitiendo el término usado en la subsección precedente para marcar la relación negativa de los dos individuos de la parábola en busca de reconocimiento; nuevo indicio de que la figura de la Conciencia desgraciada representa la unidad en vía de reconciliación de los dos aspectos de todo sujeto, aprehendidos primero en su mala exterioridad[32]. En efecto, ningún término puede triunfar unilateralmente sobre el otro, ya

que esta conciencia *es* su unidad, lo que asegura a ambos su propia validez tanto como su nada.

Hay un solo medio de mantenerse en esta universal destrucción: desencadenar estos momentos como los términos de una historia, para intentar encontrar la regla de su articulación verdadera. El primer término que se impone entonces —porque es éste el problemático, por cuanto obliga a mantener la unidad—, es el de la inmutabilidad. Pero ¡cuidado!: se trata de la inmutabilidad *de la conciencia*, que está íntimamente unida a la singularidad —esto es, a la conciencia cambiante—, que la determina y define su modo de existir. Hegel habla aquí del acto por el cual ambos momentos "surgen" uno en el otro[33] y que se difracta en una trinidad de aspectos: a) surgimiento de la singularidad en inmanente identidad de oposición con lo inmutable, b) surgimiento de lo inmutable en la singularidad, c) finalmente surgimiento de la singularidad en lo inmutable y como inmutable[34]. Evidentemente cabría entenderlo en la objetividad de las cosas como un retomar los tres momentos del absoluto, tal como los presenta una concepción del dogma cristiano; sin embargo Hegel, que menciona esta posibilidad, la elimina señalando que es prematura[35], porque lo discutido aquí no es primariamente la revelación de lo absoluto sino el análisis de los momentos de la conciencia; y únicamente en este nivel hay que analizar por de pronto las tres formas que para ella puede asumir lo inmutable: separado y universal, singular en él mismo, y definiendo por último el ser-para-sí de lo singular que se le enfrenta[36].

A decir verdad, lo problemático aquí no es la separación ni la extrañación iniciales —las cuales, como se ha visto, definen globalmente la situación bajo la forma de un "combate"[37]— sino los momentos que dirán la mediación necesaria entre estos términos ajenos: la singularidad de lo inmutable (segundo tipo de surgimiento) y la manera en que lo singular mismo llega a determinar su propia actitud frente a este inmutable singularizado (tercer tipo de surgimiento)[38]. Ahora bien, este nexo de la conciencia con lo inmutable figurado tendrá obviamente por forma los momentos de su afirmación como conciencia: universalidad de ella misma como pura conciencia, singularidad de la conciencia operante y, finalmente, consciencia de la unidad de ambas o de la verdad de su ser-para-sí[39]. El texto así iniciado es perfecta-

mente claro; por ello me contento con señalar a grandes rasgos las articulaciones, poniendo de relieve la afirmación progresiva de una vía de verdad que nos conducirá a la Razón.

Frente a lo inmutable que ha tomado figura, la conciencia, de conformidad con lo que ella es, se comporta primero como conciencia *pura.* A la vez igual y desigual a su objeto, no puede conformarse con una exterioridad representativa, sino que busca llegar a ser una sola cosa con él. *Tiende*, pues, a ser frente a él conciencia *pensante* (tomando aquí el término de "pensamiento" en el sentido integrativo y concreto que antes hemos mencionado). Un juego de palabras —"Andacht" = movimiento "an das Denken"— permite a Hegel señalar tanto la insuficiencia de la simple "piedad" como, valga la expresión, su ordenación al pensamiento[40]. No obstante la realidad se le escabulle a esta aprehensión falseada en su principio: lo que el individuo encuentra es la ausencia de una presencia, algo así como el "sepulcro" de quien ya no es accesible bajo esta forma[41]. El fracaso patente de esta tentativa llevará a la conciencia a renunciar al esfuerzo que desplegaba por captar y retener lo inmutable figurado en las regiones de la objetividad y de la contingencia; así saldrá de su infelicidad y se hará "capaz de encontrar la singularidad verdadera o universal"[42].

Y lo hará tomando los caminos de una determinación por el "deseo" y el "trabajo", que le permitan, "por el acto de sobreasumir y el goce de la esencia ajena, la certeza interior de sí misma, que ya ha adquirido para nosotros"[43]. Pero esta acción que ella emprende ya no se encuentra con un objeto indiferente, con algo inerte que pueda transformar o absorber, sino con un sujeto, lo inmutable que ha tomado figura y, por este título, está bajo la ley de la "infelicidad", "*efectividad rota en dos*"[44]. De aquí se sigue que la división íntima que ella experimenta y se esfuerza por conjurar, se halla aquí como redoblada en la división que marca también al objeto. Ello induce a una relación distinta de la del puro "reconocimiento" que se buscaba: la conciencia actuante y lo inmutable figurado, ambos sin reconciliar inmanentemente, intercambiando sólo lo más inmediato y superficial —lo cual es precisamente la razón de su oposición—, se encuentran remitidos, cada uno por su cuenta, a lo inmutable que los constituye y asegura su identidad propia.

Tratándose de la conciencia desgraciada —a ella nos atenemos, ella es lo que *somos*—, esto se traduce en el hecho de que el actuar permanezca en las regiones de la contingencia y la inmediatez, sin poder introducir lo universal que debería expresar. Confiesa que la acción le ha sido concedida por lo inmutable, da gracias de esta comunicación recibida; pero, una vez cumplido este deber verbal, conserva para ella los frutos de su trabajo y así se halla remitida a su singularidad todavía excluyente, no esencialmente relacional.

Con la tercera actitud de la conciencia frente a lo inmutable figurado va a afirmarse la vía de una solución más feliz. Esta consciencia ha sido remitida a ella misma, a su propia singularidad, y experimenta que esta singularidad sigue siendo su obstáculo principal para la unión con lo inmutable. Por tanto va a revolverse contra ella misma; lo que pretende en este nuevo intento es sobrepasar los dos movimientos a que se había entregado antes: el *alma que siente interior*, abstracta e inefectiva, y la *efectuación*, considerada en el hacer y el gozar como acto sólo exterior, sin retorno de la conciencia a sí misma; en adelante ésta se experimenta como conciencia *efectiva y actuante*, para la cual es *verdad* el ser *de suyo y para sí*"[45]. Pero el peligro que la acecha es entonces agotar su esperanza y sus esfuerzos en una acción de lo más inesencial, que, queriendo asegurar la derrota de la particularidad en cuestión, considerada retardaria y bloqueante, la "fija" por el contrario[46], haciendo que resurja en su misma insignificancia. Esto vale a menudo de la ascesis, en su concepción inmediata, irreflexiva. No obstante, este mismo esfuerzo, incluso en su torpeza, es el signo de la seriedad con la cual la consciencia se sabe y quiere estar en relación con lo inmutable, "pues el intento de anular inmediatamente su ser efectivo se lleva a cabo por *mediación* del pensamiento de lo inmutable y acaece a este respecto"[47]. Mediación silogística todavía imperfecta; así lo indica que el término medio sea aquí un tercero, una conciencia autónoma —consejero espiritual, clero—; pero falta que la conciencia se abandone así en tanto que querer singular; abandonando la posesión del mundo, el disfrute, la libre disposición de ella misma —por el orden de los tres "votos religiosos"—, "tiene la certeza de haberse *despojado* en verdad de su Yo y de haber convertido su inmediata consciencia de sí en una *cosa*, en un ser ob-jetivo"[48]. Escapa, pues, a la abstracción de

una libertad inefectiva, sólo interior y postulada, y con ello, *en principio*, a su "desgracia"[49]. Es cierto que esto sólo se encuentra precisamente *en su principio*, porque el individuo no puede actuar de este modo y tender a su propio aniquilamiento sino en la consciencia del carácter propiamente determinante del *otro* extremo —lo inmutable—, respecto del cual se encuentra en una relación de dependencia mal aclarada. Pero sigue siendo válida la afirmación fundamental: la conciencia está tan cierta de ser universal que en adelante se dirige hacia el mundo, sabiendo que puede llegar a expresarse en él. Entonces se impone "la representación de la *razón*, de la certeza con que la conciencia sabe que, en su singularidad, es absolutamente *implícita*, o toda realidad"[50].

4. RECURRENCIAS EN EL RESTO DE LA OBRA

La figura de la Conciencia desgraciada, por tanto, se la presenta a Hegel como ejemplar por varias razones; es propia de quien ya no se atiene a afirmaciones abstractas, sino que, al contrario, se esfuerza por elaborar un proceso de efectuación que conjunte lo interior y lo exterior, la radicalidad de la libertad y la figura de la historia. No sorprende, por consiguiente, que sea mencionada varias veces en la continuación de la obra como una de las figuras-clave capaces de dar cuenta de la experiencia emprendida.

No haré referencia aquí en detalle a estos "paralelos" ni repetiré el análisis de su significado[51]; sólo hablaré un poco de aquéllos directamente significantes para nuestro actual propósito, esto es, los concernientes ya a la "conciencia religiosa", ya a la religión misma considerada como "revelación del absoluto". Ya he dicho que las figuras analizadas en la segunda subsección del Espíritu —hemos comenzado a leerlas en el capítulo anterior y continuaremos pronto con esta lectura—, había que entenderlas globalmente como una repetición en el orden de la efectuación histórica de los principios y aporías expuestos en la dialéctica de la conciencia desgraciada. Una doble mención, al final del Estado de derecho y en el centro de la Conciencia moral[52], marca los límites de este paralelismo estructural, cuya significación general bastará con señalar aquí: la conciencia efectiva, bajo la forma de la "persona" del Derecho o de la "bella alma",

se aprehende a sí misma como universalidad; pero ésta no puede expresarse, porque la particularidad en la que intenta decirse se le ofrece bajo las formas de una realidad ajena, que amenaza con hacer fracasar su certeza íntima y su espléndido ordenamiento interior. En esta perspectiva cabe decir que todo el análisis del "Espíritu enajenado" hay que entenderlo como una especie de ampliación del esfuerzo que ya impulsó la conciencia desgraciada a poner de acuerdo su universalidad con la fragilidad de las cosas; y la "bella alma", al final de este proceso, es como la última exasperación de su posibilidad interna por cerrarse a este proceso de verdad; por esto constituye, como sabemos, el último conjuro de una tentación que la "conciencia desgraciada" había negado ya mucho antes.

Hemos de recordar otra mención en el centro de este proceso del Espíritu enajenado. La hemos encontrado ya y nos introduce directamente en la segunda parte del capítulo presente. Ocupándose de las relaciones que en la Francia del siglo XVIII opusieron recíprocamente religión y filosofía, Hegel menciona los brotes anteriores del espíritu religioso. He aquí el primero de estos paralelos: La religión "ya nos ha aparecido en otras determinidades, a saber, como *conciencia desgraciada*, como figura del movimiento insustancial de la conciencia misma"[53]. En efecto, todo acceso al absoluto parecía prohibido entonces; la conciencia tendía a él; pero no participaba de él, aunque sabía que esta unidad con lo inmutable era esencial para aprehenderse ella misma. En adelante la "sustancia" lo accesible —de ella ha surgido cuando se disolvió el Mundo ético—; pero sólo es válida conforme al orden de una extrañación que opone entre sí la interioridad pura y la efectividad. Falta todavía tiempo —y que el cielo sea decididamente "trasplantado" a la tierra— para que se imponga más allá de la "fe" subjetiva el movimiento verdadero de la "religión", esto es, de la dicción del absoluto por él mismo.

Cuando nos pongamos así a escuchar el absoluto, veremos por fin cumplida la promesa que lleva la conciencia desgraciada. A decir verdad, entonces serán escuchadas con un mismo movimiento las unilateralidades de esta *conciencia desgraciada* —movimiento del espíritu aislado de la realidad sustancial— y de la *conciencia creyente*, que en cambio ha arrojado esta sustancia a la extrañación de un más allá

representado[54]. En efecto, la religión manifiesta tiene por sede y sujeto la comunidad religiosa, y la conciencia de esta comunidad tiene por sustancia precisamente al absoluto, pero de modo que esta sustancia es al mismo tiempo para ella su propia certeza espiritual[55]. Así reúne ella el extremo de la objetividad, de que daba testimonio la conciencia creyente, y el extremo de la subjetividad, que era patrimonio de la conciencia desgraciada[56]. Nos falta preparar esta reconciliación, prestando atención precisamente a esta figura —"Fe e intelección pura"— que constituye el segundo ensamblaje anunciado al comienzo del capítulo.

B. FE E INTELECCIÓN PURA

Henos aquí a pie de obra para ponernos a la escucha de la conciencia creyente y descubrir con ella 1) la objetividad muy real del mundo de lo absoluto, a la vez que 2) la necesidad de exorcizar la extrañación en que se dice primero esta objetividad; y para dejarle expresarse en el ámbito de la efectividad histórica.

A lo largo del capítulo anterior hemos percibido cómo comprende Hegel la organización de este mundo de la efectividad. La "cultura" se propone a la conciencia como una tarea necesaria e imposible; necesaria, porque esta conciencia sabe bien que no es nada fuera de la sustancia —es decir, en este caso, fuera del conjunto de los nexos sociales—; imposible, porque esta sustancia es válida para ella como una realidad ajena, de suerte que la buena exteriorización que realiza en su dirección, amenaza con volverse enajenación y pérdida irreversible de sí. Hemos visto cómo la oposición primera entre el mundo de la conciencia pura y el de la conciencia efectiva podía entonces engendrar una especie de reagrupación de fuerzas en una tentativa para salir de la incoherencia y confusión dominantes[57]; así llegan a afirmarse las dos actitudes antagónicas que son la "fe", en la que se concentra la positividad tanto de este mundo como del otro[58], y la "intelección pura", que asume y ejerce sin cesar la negatividad esencial al Espíritu[59].

Este "reagrupamiento de fuerzas" debe entenderse correctamente. Toda conciencia histórica —como sabemos—

vive por una articualción, afortunada o fracasada, entre el mundo de los hechos y el de los valores, entre la conciencia efectiva y la conciencia pura. Así sucede con la conciencia creyente y la consciencia filosófica: ambas, con énfasis diferentes, se despliegan a la vez en ambos mundos, de modo que se simplificarían las cosas si se les situase en dos terrenos diferentes, simplemente yuxtapuestos (en cuyo caso no habría razón para que entrasen en conflicto); pero esto ignoraría que la discusión que los opone se refiere también a la organización del mundo histórico en sus dimensiones políticas y culturales, así como a la de las justificaciones racionales de este mundo y de sus principios. Esto quiere decir, por consiguiente, que la religión no está acantonada en el mundo más o menos evanescente de la consciencia pura, sino que se apoya en elementos de este mundo y desarrolla también a su vez cierta organización ideal y concreta de estos elementos. La filosofía por su parte como es obvio, no se agota en problemas de disposición del universo natural y humano; realiza un rodeo esencial por cierta comprensión de la idea, de sus recursos y su eficacia. De hecho lo que mejor. caracteriza la diferencia entre ambas es la positividad de una y la negatividad de la otra.

En efecto, el mundo de la cultura se ha desgarrado bajo el impacto disolvente de un espíritu que lleva la crítica al extremo de lo posible. No hay contenido que resista ante esta fuerza aniquiladora. Ahora bien, la conciencia creyente es precisamente la que reencuentra la exigencia de un contenido[60], que para ella tiene el valor de una realidad firme y fija. Por tanto debemos interrogar a ésta primero, ya que ella es quien, en sentido fuerte, plantea un problema. Ahora bien, de entrada presentimos que este mundo de positividad, que traspone la efectividad histórica y social al elemento del pensamiento sin lograr que sea realmente *pensada*[61], corre el riesgo de complacerse en una simple duplicación representativa de un mundo desrealizado; entonces aparece primariamente como una "huída" de la efectividad y la historia[62]. Es lo que la conciencia filosófica se esforzará por establecer[63].

Tal es pues la situación de partida: se enfrentan dos principios —y por ende dos posibilidades de acción de la conciencia pura—. De los dos individuos que las encarnan, uno pretende morar en la efectividad histórica; pero de

hecho su conciencia carece de contenido, pues es puro poder de disolución aniquilante. El otro, que se define como conciencia simple de la esencia, tiene como tal un contenido que la conciencia se esfuerza por pensar; pero su inefectividad degrada aquí el concepto a representación. He aquí pues los protagonistas del combate y sus armas. Pero de hecho, como sabemos, ya que cada uno es totalidad, es él mismo *y* el otro. Cada uno, atacando al otro, corre pues el peligro de destruirse a sí mismo. Es decir, que aquí sólo cabe falsedad, mala fe e hipocresía [64].

Hegel determina primero que cada uno de estos dos principios es 1) inmanente, 2) relacionado con la efectividad, y finalmente 3) referido al otro dentro de la conciencia pura[65]. Es obvio que la lucha se librará a este último nivel, aunque el objeto y el campo sean considerados de un modo más directo en el segundo de estos enfoques. Asimismo Hegel, llegado a este punto, no deja de significar dos veces que por fin estamos a pie de obra: "Este tercer lado de la fe —escribe primero— [*que consiste*] en ser objeto de la pura intelección, es propiamente la relación en que aquí se presenta"[66]; y más adelante: "Todavía se yergue firme por encima del saber vano el saber de la esencia, y la pura intelección no aparece en [su] actividad propiamente dicha mientras se presenta contra la fe" [67].

El pensamiento filosófico se ocupa pues del contenido de la fe; de hecho menos para destruirlo en sí mismo que para apropiárselo. Lo hace, según conviene, racionalizando su acción y seriando sus golpes. De las tres realidades sociales que la fe pretende determinar y sobre las que intenta ejercer su imperio —el pueblo, el clero, el déspota y sus funcionarios—, el pensamiento filosófico comenzará por empeñarse en ganar la primera, sobre la cual tiene un influjo más directo: pretende pues ilustrar al pueblo, para liberarlo de las supercherías del clero y el déspota. Tarea fácil, según parece, pues la pura intelección se sabe y quiere ser una sola y misma cosa con esta "masa universal de la conciencia" [68]; por ello puede penetrar en el espíritu de la época, modelarlo y minarlo por dentro, lenta y silenciosamente. Impregnación bajo razón de una identidad de principio; sólo más tarde, desde el interior de las cosas, se manifestará como lo otro, lo negativo. Entonces llegará a ser para la consciencia lo que ella es de suyo misma; pero ya será demasiado tarde:

la lucha de la fe no hará más que agravar el mal y, adormecida toda resistencia, sólo le queda degenerar ella sola, como un vestido inútil y sin significado.

Pero esta salida no le basta a la pura intelección; para ganar los despojos del enemigo tiene que atacarle y vencerle a pura fuerza, al cabo de una lucha abierta y declarada[69]. Hegel aborda este desarrollo realmente central, poniendo de manifiesto la ambigüedad de la conciencia filosófica. Para ésta, en efecto, la fe representa el ejemplo típico de una falsa intelección; representa, pues, lo irracional. Pero la conciencia filosófica, sabiéndose totalidad, tiene fundamento para decir que lo que no es racional no existe. Sin embargo la fe, que para ella es lo otro de la razón, tiene existencia. Si pues la fe *es*, siendo lo otro de la razón, esta razón existe como lo otro de ella misma, como contradictoria.

De hecho lo que trazará una línea de solución es el recorrido del movimiento que induce la consideración, en su exacta tensión, de los elementos de esta contradicción. La pura intelección en busca de su contenido ataca el que propone la fe; lo encuentra *allí*, desde su punto de vista, bajo el aspecto de algo ajeno que tiene que quedar mal; pero *nosotros* sabemos que, combatiendo este "error"[70] —este conjunto de errores—, la razón filosófica "se combate a sí misma en ellos y condena en ellos lo mismo que ella afirma"[71]. Tal es, en efecto, el proceso en lo secreto de las cosas: la razón filosófica, volviéndose hacia lo que le es ajeno, se objetiva en ello[72]. Efectivamente, siendo como es "categoría"[73], sólo puede conocer bajo la razón del Sí mismo. En consecuencia se da la tensión extrema de que le aparezca ajeno lo que no es más que ella misma. "Su consumación tiene por tanto el sentido de reconocer suyo el contenido que para ella es primeramente objetivo"[74]. Con ello se perfila el tiempo de una apropiación reconciliante, cuyo resultado será "una intelección que conoce la absoluta negación de ella misma como su propia efectividad, como sí misma, su concepto que se encuentra consigo mismo"[75].

Por el momento la filosofía elige un triple campo de acción y denuncia: "el puro pensamiento o, como ob-jeto, la *esencia absoluta*[76] de suyo y para sí misma; enseguida su *nexo* —como un *saber*— con ello, *el fundamento de su fe*, y por último su nexo con ello en su obrar, o *su* culto"[77]. Entendamos: Dios, el saber teológico y su fundación en la

historia, el culto. En cada uno de estos niveles, cuyos detalles no trataré aquí, el argumento es el mismo. Cabe resumirlo así: la *Aufklärung* reprocha a la fe ignorar uno de los aspectos del concepto; pero, al hacerlo, insiste de modo unilateral en este único aspecto. La fe puede entonces responder que no descuida por completo el aspecto en cuestión, se interesa "también" por él; pero con este "también" manifiesta que mantiene como exteriores entre sí ambos momentos del concepto, que, según dice, posee inmanentemente (y que de hecho posee) [78]. Ello la condena, porque "emplea dos pesos y dos medidas, tiene dos clases de ojos y de oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, todas las representaciones son para ella dobles, pero sin confrontar los dos sentidos" [79].

Pero la razón filosófica, que aquí tiene fácil atacar, ¿sale mejor librada? Para saberlo, hay que escucharla abstrayendo de su relación negativa con la fe. ¿Qué tiene que decir por ella misma? Hegel procede a escucharla en dos pasajes distintos, siempre con el mismo resultado tan instructivo como decepcionante: 1) siendo el nexo de la efectividad sensible con la cosa en sí esencialmente negativo[80] —y siendo esta negación la forma que funda su positividad—, "todo es, por consiguiente, tanto *de suyo* como *para otro*, es decir, todo es *útil*"[81]; y nada escapa a este enfoque, ni siquiera la religión, "de todas las utilidades la utilidad suprema" [82], pues por ella todo es captado en su subsistencia de eternidad, al mismo tiempo que disuelto en un proceso de relaciones esenciales; 2) tras un nuevo combate victorioso[83] la *Aufklärung*, conminada a declarar por fin cuál es su propia doctrina, no puede menos que decir: la división interna de que a sus ojos adolece la fe es su propia división; también ella se encuentra desgarrada en la oposición sin aclarar entre el puro pensamiento y la pura materia, sin que ninguno de estos aspectos llegue a desbordar de sí mismo en su identidad con el otro. De aquí resulta una vez más la *utilidad*[84], que aparece entonces como la salida más segura de toda esta figura; en ella el ser es aprehendido como siendo inmediatamente lo otro de sí mismo: "*en sí* como ser *para-otro*; ser-*para-otro* que se sobreasume encontrando en esta exterioración de lo en sí su identidad de *para sí*; ser para sí, en fin, que, como igualdad consigo, se afirma y pone de nuevo como *en sí*" [85].

Sabemos ya que este resultado es de gran importancia para las estructuras de la obra tomadas en su conjunto. La "utilidad", en efecto, constituye la segunda de las figuras notables que en el primer desarrollo del Saber absoluto permitirán recapitular todo el contenido del Espíritu en su conciencia. Entre el Juicio infinito, petrificación objetivante, y la conciencia moral, cuya conversión a la acción resolverá la presente aporía, y la reconciliación efectiva de la universalidad interior con la particularidad histórica, era preciso tocar este nuevo extremo de la negación potencial de todas las cosas, que corresponde al poder de la libertad. Es cierto que será todavía preciso que este puro movimiento adquiera permanencia y deje huellas sólidas en la sustancia del mundo; y corresponderá a la "buena conciencia" —como sabemos— realizar en la acción y el lenguaje esta conjunción entre la exterioridad positiva y la interioridad de la negación. Pero en esta aventura no deberá hacerse ninguna rebaja de la radicalidad que acabamos de alcanzar: *nada objetivo se sostiene por sí y para sí*, y el mundo en su verdad no es más que un flujo continuo que no soporta ninguna cristalización definitiva. He aquí en el fondo lo que significa lo útil: reúne la certeza subjetiva y disolvente del mundo de la cultura con la verdad objetiva y macizamente permanente del universo de la fe. Así se acaba toda esta esfera consagrada al estudio de la enajenación; la intelección pura culmina ahora en una conciencia que, tras haberse asimilado el contenido del mundo de la fe (aspecto de lo implícito en la verdad), ha reencontrado la certeza de sí que era la suya en el mundo de la cultura (aspecto de la consciencia de sí inmediatamente cierta de ella misma). Queda por decir que esta reconciliación de ambos mundos [86] sólo se ha realizado en el modo objetivo[87] y no bajo la razón del Sí mismo[88], esto es, en la conciencia y desde ella. Esto, como hemos visto, será tarea de la conciencia moral, una vez transcurrido ese tiempo de locura y embriaguez que comenzará por provocar primero el reencuentro con la unidad de todas las cosas, aprehendida como "libertad absoluta"[89].

Recapitulemos lo que aquí nos interesa directamente, esto es, la comprensión de la "conciencia religiosa": su desordenado esfuerzo por hacerse con el absoluto ha llevado a un callejón sin salida; es preciso que en adelante esta aspiración sea capaz de realizarse en una tarea histórica. Tal será

la oportunidad de una etapa más verdadera; el hombre podrá ponerse a la escucha de un Dios a quien es inútil ofrecer el refugio de un mundo de representaciones, ya que él es quien viene a revelarse en el universo común.

X. LA REVELACION DEL ABSOLUTO

La reflexión que hemos hecho antes sobre las estructuras de la obra, nos ha dado a conocer la importancia capital que reviste en la economía del todo la sección consagrada por Hegel a la religión. Ciertamente, como veremos al comienzo del capítulo siguiente, el objetivo último de la filosofía hegeliana pasa por una sobresunción decidida del contenido religioso tal como se presenta primero, es decir, bajo forma representativa. Pero esto no debilita de ninguna manera la doble afirmación fundamental según la cual 1) *el contenido de la religión es el contenido insuperable del Espíritu*, y 2) *la sobresunción de su inadecuada forma primera tiene como lugar y medio la sobresunción igualmente radical de la figura histórica, perfecta de forma, pero desprovista de contenido, que propone el final de la sección Espíritu*. "El sí de la reconciliación, en el que los dos Yos hacen dejación de su opuesto *ser determinado*, es el *ser determinado* del *Yo* extendido a la dualidad; Yo que sigue igual a sí y tiene la certeza de sí mismo en su externalización perfecta y contrario; es el Dios que se aparece en medio de ellos, los que se saben el saber puro"[1].

Pienso que es inútil volver largamente sobre este texto, que ya hemos comentado antes. En la "primera parte" de la obra —el Espíritu en su conciencia— Hegel ha seguido paso a paso el movimiento por el que el reconocimiento, clave de toda relación de verdad, ha ido impregnando progresivamente todo el tejido y la sustancia del mundo humano. De esperanza en fracaso revelador hemos exorcizado poco a poco todas las formas posibles de disfuncionamiento del interior y el exterior, de universal y particular, esencia y efectividad. Al final de este proceso secular, que implica una relectura de toda la historia de nuestra tradición occidental, Hegel ha prestado atención al refinamiento de las conciencias que se hacen cada vez más aptas, hablando colectivamente, para vivir esta identidad de lo positivo y lo negativo, de la vida y la muerte, que requiere la perfección de todo reconocimiento. Esto desemboca, al comienzo del siglo

XIX, en el poder adquirido por el hombre para desistir de toda seguridad solipsista y consentir en verdad al otro. El "sí" que intercambian individuos y grupos humanos lleva la promesa de una "reconciliación", que es tener en cuenta y poner en funcionamientos tensiones significantes. Pero entonces surgen dos cuestiones conexas: ¿cuál es el contenido histórico que responderá a la perfección de este consentimiento formal? Y ¿cuál es la razón del dinamismo transformador que actúa en la historia y funda y justifica esta conversión a la relación? Cuestiones vinculadas mutuamente, porque sabemos que en Hegel la forma es siempre automovimiento de un contenido determinado; así pues, poniéndonos a buscar hacia delante el contenido que ha liberado este poder, es como seremos capaces de abrirnos, volviéndonos hacia el futuro, a una palabra creadora de historia con sentido.

A esta cuestión única y doble responde la sección Religión. Partiendo de una hipótesis —el dinamismo espiritual de la historia ¿no estaría significado por esas tradiciones que pretenden entregarnos algo de una autodicción del Espíritu en y a partir de su consciencia de sí, en y a partir de su para-sí absoluto?—, se desarrolla como una relectura de la totalidad histórica ya recorrida por primera vez a lo largo de la sección Espíritu; y la posible sobreposición efectiva de estas dos lecturas según la correspondencia término por término de sus figuras notables señalará la sobresunción mutua de cada una de estas totalidades parciales en la determinación de una tarea filosófica; ésta, conjuntando historia, religión y ciencia, va a com-prender y a efectuar su identidad fundamental en aras de una libertad que se inscribe en lo concreto de las cosas, para allí llevar un poco más adelante el peso del Espíritu[2].

Hegel lo había insinuado desde la primera página de la Introducción a su libro, cuando rechazaba los preámbulos en que amenaza con encerrarnos un criticismo entendido estrictamente —en este caso, el estudio previo de los "instrumentos" del conocimiento, antes de utilizarlos—: "Si el instrumento se limitara a acercarnos el absoluto, sin cambiar nada en él, como, pongamos por caso, la liga para los pájaros, el absoluto se burlaría de esta astucia, de no ser porque de suyo y para sí ya estuviera y quisiera estar con nosotros"[3]. Ahora es cuando esta observación va a entregar su

sentido al nivel de dimensión histórica: si el hombre estuviera sólo buscando la verdad de las cosas, sin que esta verdad llegará a él —no en la contingencia de un querer, sino *de suyo y para sí*, originariamente—, su búsqueda estaría condenada al fracaso. Pero si al movimiento del hombre le responde la manifestación de Dios —o más bien, si el movimiento del hombre hacia el hombre es la fenomenalización del movimiento de Dios hacia el hombre—, entonces el universo espiritual encuentra su centro y su peso, y la libertad puede afirmarse en lo inesperado de las cosas, como potencia de desciframiento, de coherencia y de creación.

PROBLEMÁTICA DE CONJUNTO DE LA SECCIÓN RELIGIÓN

Hay una "divinidad comunitaria": es "el lazo de la reconciliación entre ti y mí". Así se expresa Hölderlin[4], desvelando el horizonte de un pensamiento que es también el de Hegel: la perspectiva religiosa que se encamina a la constitución de una comunidad concreta bajo las formas que veremos —y que finalizan el despliegue de la fenomenología de las religiones que Hegel nos propone en esta parte de la obra—, representa el contenido del que procede y al cual está ordenado el "sí reconciliador" que intercambian individuos y sociedades.

Pero antes de que se imponga esta unidad de las dos lecturas de que es capaz la historia, Hegel nos hace permanecer largo tiempo en la unilateralidad del movimiento de revelación que vincula entre sí, en sus particularidades eslabonadas, las diversas figuras religiosas cuya huella está en nuestra memoria común. Como base de esta consideración se halla la convicción de que el Espíritu es y es revelación de sí[5]: "El Espíritu que se sabe a sí mismo —escribe Hegel— es en la religión, de modo inmediato, su propia *consciencia de sí* pura"[6]. Consciencia de sí que, para ser "racional" y "espiritual" debe decirse en efectividad, manifestarse. Y es que *es* efectiva, resultado para nosotros de todo un proceso espiritual que Hegel evoca en las líneas que siguen a las que acabo de citar; pero esta efectividad, habiéndose recuperado primero en su principio, "en la determinación esencial de ser consciencia *de sí*"[7], se inscribe a continuación en una "figura perfectamente transparente para sí misma"[8]; y la

efectividad que se halla "encerrada" y "sobresumida" en esta figura del Espíritu —presente en él bajo forma de "efectividad *pensada*, universal"[9]—, reclama su propio despliegue en las regiones de la historia concreta.

Queda, pues, captada a la vez la insuficiencia de este punto de partida y la promesa de sentido que entraña. Hegel, en un párrafo muy equilibrado, insiste alternativamente en estos dos aspectos: "Ya que, por tanto, en la religión —escribe primero— la determinación de la conciencia del Espíritu propiamente dicha no tiene la forma de la libre *alteridad*, su ser determinado es diferente de su *consciencia de sí*, y su efectividad propiamente dicha cae fuera de la religión; hay sin duda Un espíritu de ambos, pero su consciencia no abarca a ambos a la vez, y la religión aparece como una parte del ser determinado, del hacer y del actuar, cuya otra parte es la vida en su mundo efectivo"[10]. Esto es lo que he llamado antes la parcialidad primera de la perspectiva religiosa: primero traza un mundo aparte —a los niveles del conocimiento, del lenguaje y de la acción—, que deja fuera de sí el mundo del actuar común, cuyo desarrollo inteligible acaba de trazar la sección Espíritu. Por eso, si la *hipótesis* de que hablamos debe verificarse se impone la siguiente tarea: "Sabiendo ahora que el Espíritu en su mundo y el Espíritu consciente de sí como Espíritu o el Espíritu en la religión[11] son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se hagan iguales entre sí, no sólo en que la religión recoja su efectividad[12], sino, a la inversa, en que se genere[13], como Espíritu consciente de sí mismo, en su efectividad y en su *objetualidad para su conciencia*"[14]. En resumen, el movimiento de compenetración postulado está a cargo de las dos partes en cuestión: la religión debe probarse en el terreno de la historia y ésta debe percibirse como objeto del Espíritu absoluto que se manifiesta por lo que él es.

Hegel prosigue entonces señalando de nuevo, desde otro punto de vista, la insuficiencia de la situación presente; mientras estas dos partes del Espíritu no hayan dejado aparecer su unidad *originaria*, su relación amenaza con tomar en la conciencia común la forma de una sobredeterminación por el absoluto, que vaciaría a la historia de toda significación propia: "En la medida en que el Espíritu *se representa* en la religión ante él mismo, es ciertamente conciencia, y la efectividad encerrada en ella[15] es la figura y el ropaje de su

representación. Pero la efectividad no alcanza en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje sino ser determinado autónomo y libre"[16]. Desrealización del mundo humano, que tiene su correlativo en una especie de docetismo de la Encarnación de Dios; en efecto, escribe Hegel, "al faltarle la plenitud" esta efectividad "es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe presentar, o sea el Espíritu consciente de sí mismo"[17]. Esto es, el sentido del hombre sin duda puede ser confesado presente en el Cristo; pero si éste sigue siendo una figura determinada, situada en la exterioridad de una representación espacio-temporal (el "inmutable figurado" de la conciencia desgraciada), todavía no se hace interior a cada uno en la particularidad de su historia. Ahora bien, "para que su figura [18] le expresara a él mismo, no debería ser distinta de él y el [debería] haberse manifestado o ser efectivo tal cual es en su esencia"[19]. Esto no se realiza sino imperfectamente en la sola confesión de la divinidad del hombre Jesús, porque si Dios se expresa en él de verdad, sólo puede hacerlo en definitiva a modo de universalidad, es decir, llenando a todo hombre en la libertad, del sentido propuesto por ella. "Solamente así se lograría también lo que pudiera ser aparentemente exigencia de lo contrario, a saber, que el *objeto* de su conciencia[20] tenga al mismo tiempo la forma de libre efectividad; pero solamente el Espíritu, que es su propio objeto como Espíritu absoluto, es ante sí una efectividad tan libre como sigue siendo en ella consciente de sí mismo" [21]. Lo cual es ya anunciar la sobresunción de la religión representativa, limitada por la particularidad, en la libertad concreta y potencialmente universal del "saber absoluto".

LOS PRESUPUESTOS DE LA RELIGIÓN MANIFIESTA[22]

1. Querría primero mencionar el vínculo entre esta perspectiva y la del capítulo precedente. En él se exponían dos formas de la "conciencia religiosa", es decir, dos expresiones del esfuerzo aceptado por el hombre para elevarse al nivel del absoluto reclamado por su experiencia. *Conciencia desgraciada*, *Fe y pura intelección*: dos figuras de la conciencia que se han mostrado incapaces de asegurar en verdad la presencia mutua de Dios y el hombre, de la eternidad y el

tiempo, de la interioridad universal y la particularidad histórica, en una palabra, de lo inmutable y la "figura" que pretende asumir.

Al comienzo de cada una de estas dialécticas[23] Hegel ha tenido cuidado de subrayar que no se trataba "de la consciencia de sí de la esencia absoluta, tal y como es *de suyo* y *para sí*", dicho de otro modo, que todavía no era tiempo de ponerse a la escucha del Espíritu tal y como éste puede darse a conocer a partir de su propia interioridad. Es cierto que estas manifestaciones nos permitían presentir la fuerza de este movimiento de revelación, que ya allí bastaba para levantar, aunque de modo imperfecto, el enorme peso de las resistencias de la conciencia. Pero finalmente lo que, por ejemplo la *Aufklärung*, encontraba ante ella, es una imagen muy pálida de la libertad del Espíritu y más bien el movimiento de una "huída" frente al mundo de la efectividad: en resumen, la expresión de una fe de orden claramente representativo y no del movimiento conceptual que reclama de suyo la religión comprendida. Es verdad que la "conciencia desgraciada" estaba paradójicamente más cerca de lo verdadero, en cuanto asumía la contradicción de orden ya racional que hace conjugar lo universal y lo particular [24]; aún le faltaba escapar de su "infelicidad" dejando que se traspusiera a efectividad determinada la inmutabilidad de su designio interior; en este sentido también esta figura, para llegar a la verdad, implicaba una conversión decidida a lo que ella no era inmediatamente.

2. Más próximas parecen las figuras que presentan las dos primeras subsecciones de la Religión, consagradas respectivamente a la "Religión natural" y la "Religión del arte". No recordaré en detalle sus formas y su eslabonamiento, sino que recordaré sólo el principio de su despliegue y pro-greso. El Espíritu, en su autodicción de sí, se da a conocer primero bajo el aspecto de lo que está más lejos de él: *luz, piedra, planta, animal totémico, productos artesanales*; así, afirmándose él mismo bajo estas formas sumamente inadecuadas, el Espíritu se muestra realmente universal, en cuanto se expresa precisamente como el otro de sí.

De aquí, valga la expresión, el Espíritu remonta poco a poco hacia él mismo. Las formas que acabo de mencionar y que incumben a la existencia natural o a las producciones aún casi instintivas de la conciencia, marcaban ya estas eta-

pas con una evidente complejidad —una especie de ascensión en la escala de los seres—. El movimiento prosigue, cambiando de naturaleza cuando se abordan los productos del arte: *estatua, himno, culto; entusiasmo báquico, bella corporeidad; epopeya, tragedia, comedia.* Después de haberse hecho cosa, el Espíritu, en esta nueva secuencia, se identifica con el Sí mismo —esto es, con el Yo objetivado—, pasando de un modelado todavía "abstracto" a una hechura "viviente" —después propiamente "espiritual"— de la realidad, a través de las dos formas esenciales de la exterioración del Espíritu que son el trabajo y el lenguaje.

En este punto el Espíritu, inmanentemente cargado de la universalidad más concreta posible, podrá abrirse y hacerse al fin "manifiesto"[25].

3. Antes de entrar en la exposición de esta última forma, una última palabra ya anunciada antes, que toma en cuenta la última recapitulación de todas estas formas religiosas propuestas por Hegel, al comienzo de su ensayo sobre la Religión manifiesta bajo las formas de la oposición entre la *conciencia desgraciada* y la *conciencia feliz.* Allí, en efecto, se repiten las actitudes fundamentales que constituyen juntas la totalidad conceptual.

Hegel recuerda primero cómo "la esencia divina", a través de las diferentes formas de la Religión del arte, se ha ido poco a poco identificando con el Sí mismo[26]: desde la forma humana todavía inerte (estatua) hasta las expresiones más desligadas del lenguaje sagrado (himno, epopeya, tragedia) el Espíritu ha ido habitando y revelando como suyas las manifestaciones de la conciencia más singular posible. El extremo de este movimiento se ha desvelado por fin, cuando el actor trágico, despojándose de su máscara y sus coturnos, se ha presentado tal como es él mismo, reivindicando para su propia individualidad el Espíritu que hablaba por su boca. El resultado es ambiguo: hay ciertamente conjunción entre lo más universal y lo más singular; pero el proceso que los reúne sigue siendo del orden del juicio infinito, lo cual quiere decir que deja intacto lo inconmensurable de los términos en cuestión. De aquí el aspecto propiamente *cómico* de esta figura, en la que se afirma la desproporción entre elementos que sin embargo pretenden ser indiscernibles. Otro modo de decirlo: la esencia absoluta se ha sumido ciertamente en el Sí mismo; pero, aunque la interioridad

feliz de quien la acoje se nutre de ella, la retiene en su interior, sin que tome, ni para él ni para nosotros figura de objetividad. Hegel escribe: "La esencia, que era sustancia y en la que el Sí mismo era la accidentalidad, ha descendido a predicado, y el Espíritu ha perdido su *conciencia* en *esta consciencia de sí* para la cual nada tiene la forma de esencia"[27].

Frente a esta indistinción de la consciencia de sí se debe tomar en cuenta, simplemente para respetar la totalidad que sabemos presente, el otro momento del todo, el de la conciencia, el que subraya la permanencia necesaria de la objetividad. Sólo entonces se alcanzará el resultado deseado: "la unión y compenetración de ambas naturalezas; en ella ambas, con igual valor, son igual de *esenciales*, a la par que meros *momentos*"; en efecto, sólo así "el Espíritu es tanto *consciencia* de sí como de su substancia *ob-jetiva*, así como *consciencia de sí* simple que permanece en sí"[28].

Para ello hay que restaurar, frente a la "conciencia feliz" de la comedia, los derechos absolutamente fundamentales de la "conciencia desgraciada"[29]; y esto sin ninguna mala ambigüedad; sabemos que la conciencia desgraciada se caracteriza por su capacidad, aunque se desgarre, de estar simultáneamente a la altura del elemento de la objetividad conciencial y de la subjetividad plena de la consciencia de sí; ¿no es ella acaso "el destino trágico de la *certeza de sí misma*, que debe ser de suyo y para sí"[30]? Oigamos bien: de suyo y para sí. Esto significa primero, claro está, que esa figura es "consciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza*"[31], lo cual la asemeja con la consciencia feliz; pero asimismo significa que es "conciencia de la pérdida de este saber de sí"[32], lo cual la obliga a salir de nuevo de sí misma para hacerse efectiva; en breves palabras, es conciencia de la "substancia como el Sí mismo", y si para ella "Dios ha muerto", no es porque a sus ojos pierda existencia, sino que al *fin ha logrado pro-ducirlo*[33]. En este sentido la conciencia desgraciada no es primariamente la contraparte o el antitipo de la conciencia desgraciada sino más bien su culminación y como su "inversión"[34]; es, en efecto, el saber de la pérdida de todo el mundo histórico, *pero también de la pérdida de ella misma*, en la futileza y abstracción de la comedia[35]. Tal es precisamente la razón de que la comedia llegue más allá de ella misma, hasta la reconciliación plena-

ria y efectiva entre lo singular y lo universal que intentará expresar la Religión manifiesta.

Así es como "el Espíritu del destino trágico" —cuya expresión fenomenológica es exactamente la conciencia desgraciada— ve perderse en él toda realidad efectiva, todas las obras de arte, todas las operaciones, todas las palabras que el mundo anterior había tenido por llenas de lo sagrado; "reúne todos esos dioses individuales y los atributos de la sustancia en un único Panteón, en el Espíritu consciente de sí como Espíritu mismo"[36]. Así quedan reunidas todas las condiciones, todos los presupuestos de la única exteriorización verdadera que cuenta cuando se trata de la esencia absoluta: la que le permitirá probarse como universalidad concreta permaneciendo idéntica en lo otro de ella, en la singularidad auténticamente universal. Encarnación de Dios, que da sentido a todas estas formas reagrupadas en torno a la "cuna del Espíritu que se está convirtiendo en consciencia de sí" [37]; y precisamente la pura aspiración de la conciencia desgraciada es el centro de estas figuras; en ella, en efecto, "ambos lados han salido al encuentro entre sí y con ello se ha producido su verdadera unificación"[38].

CONTENIDO DE LA RELIGIÓN MANIFIESTA

Hemos llegado al final de nuestro recorrido. Queda por desarrollar —y Hegel lo hace bastante largamente— el contenido de la "Religión manifiesta", esto es, de la religión que se ha desprendido de sus primeras oscuridades, de sus velos provisionales, para presentarse en su claridad, accesible a todos. Esto puede hacerse en dos tiempos: primero, se tratará de destacar el significado de la encarnación de Dios, tal como el cristianismo la postula y reconoce como fundamento del saber y la actitud que propone; a continuación —y este segundo punto desembocará directamente en la necesidad de sobresumir la representación religiosa en el acto filosófico— habrá que prestar atención a la manera en que el cristianismo común, en su pobreza histórica, ha velado el carácter muy radical de su pretensión especulativa, para desarrollar un saber empobrecido que se ha hecho incapaz de nutrir una verdadera libertad.

1. Hemos visto que la Conciencia desgraciada es el

"centro" o "punto medio" ("Mittelpunkt")[39] en que la sustancia puede llegar al ser bajo la modalidad de una consciencia de sí singular. Pero esto supone que la conjunción de los "dos lados" antes distinguidos se opere a partir de la obra propia de cada uno de ellos. Sin lo cual, por ejemplo en el caso de que la conciencia fuera la única en exteriorizarse —sin que a este movimiento respondiera el de la sustancia misma—, volveríamos a caer en el puro "misticismo"[40], ya hemos visto a la conciencia desgraciada correr el riesgo de agotarse en él desde su primera aparición, al final de la sección Consciencia de sí. Pero en adelante sabemos que al movimiento de la conciencia puede responder precisamente el de la sustancia, en la medida en que ésta, a todo lo largo de esta sección, es considerada siendo "*de suyo* consciencia de sí"[41]; siendo de suyo, puede —debe— llegar a serlo "para sí/para nosotros" y precisamente gracias al movimiento por el que nuestra propia conciencia llega a expresar "que ella es *de suyo* la esencia universal"[42], de suerte que el Sí mismo, siendo "el puro ser-para-sí, no sale de sí en su contrario"[43], y "*para ella* la sustancia es consciencia de sí y precisamente por ello Espíritu"[44]. Traduzcamos: el que Dios sea Espíritu en sí mismo nos importa poco si no lo sabemos; pero sólo lo sabemos, cuando Dios, en la irreprimible distancia de la reflexión, llega a hacerse una sola cosa con nuestro propio espíritu. A este precio se hace concreta la mediación, cuando la "necesidad" que habita la esencia[45] alcanza en verdad la figura de la "inmediatez"[46], la cual es la suerte de la consciencia de sí singular. Ya se ve que Hegel no tiene el propósito de borrar la contingencia histórica en beneficio de la sola necesidad conceptual[47]; y es que, según él, el concepto no sería concepto si no entregase por sí "lo *implícito inmediato* o la *necesidad que es*"[48]; en efecto, en su "*unidad simple*", es "el *ser inmediato* mismo"[49], y lo expresa externalizándose bajo las especies de la "necesidad intuida"[50]. Dicho de otro modo, bajo las especies del ser contingente, al que "comprende conceptualmente" y en el que "no sale de sí".

Tal aserto, que resume en una especie de aforismo toda la filosofía de Hegel[51], encuentra aplicación muy directa en lo que sin duda constituye el centro del cristianismo: "El que el Espíritu absoluto se haya dado *de suyo* la figura de la consciencia de sí, y con ello se la haya dado también para su

conciencia, aparece de modo que la *fe del mundo* es que el Espíritu *esté determinado* como una consciencia de sí, es decir, como un hombre efectivo accesible a la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea y toque y oiga* a esta divinidad"[52].

Conviene primero examinar este hecho —esta realidad—, en cuanto son un hecho y una realidad de razón susceptibles de intelección y exposiciones conceptuales. Según Hegel en este hecho y en el saber de este hecho consiste lo esencial de la "religión absoluta", la verdad de su "contenido"; sólo entonces, en efecto, la esencia o sustancia llega a afirmarse como "Espíritu", pues "el Espíritu es el saber de sí mismo en su externalización, la esencia que es el movimiento de mantener, siendo otro, la igualdad consigo mismo"[53]. Inmediatez plena y entera de la esencia, que permanece esencia, y correlativamente, como veremos, plena esencialización de la inmediatez de cada conciencia: "El Sí mismo del Espíritu tiene (...) la forma de la perfecta inmediatez (...) Este Dios es intuido sensiblemente de modo inmediato como Sí mismo, como un hombre efectivo singular; así solamente *es* consciencia de sí"[54].

No analizaré aquí los párrafos perfectamente claros en que Hegel da a conocer esta unidad entre Dios y el hombre —a la vez revelación que Dios hace de sí mismo y revelación hecha a la conciencia de lo que ella es en verdad[55]—. Baste con remitir a su lectura. En ellos se ve que esta plena unidad de los contrarios lleva según Hegel el concepto del Espíritu a su perfección; en efecto, es haciéndose presente en la inmediatez del existir como la esencia absoluta alcanza su grado de verdad y sublimidad supremas[56]: "lo más bajo es (...) al mismo tiempo lo más alto; lo manifiesto, una vez que se ha hecho totalmente *superficial*, es, precisamente por eso, lo *más profundo*"[57]. Ello se traduce así en el caso presente: "En el hecho de que el ser supremo sea visto, oído, etc., como una consciencia de sí que es, en esto se halla de hecho el cumplimiento de su concepto; y por este cumplimiento la esencia es tan inmediatamente determinada como es esencia"[58].

El peligro, según Hegel, consiste en que esta realidad y este saber tan cargados de significado amenazan con degradarse desde el primer instante en que son acogidos y expresados por la "conciencia religiosa"[59]. Punto de partida: lo

primero que expresa la Encarnación es la inmediatez a que aboca el movimiento de la esencia; su correlativo es el movimiento de la inmediatez —de la conciencia inmediata— que accede al saber de esta esencia. De ahí el despliegue potencial —y efectivo— de un "saber especulativo"[60] que, habiendo agotado el movimiento de la "*Menschwerdung Gottes*", se cree en adelante capaz de ascender por esta misma vía hasta la determinación de lo que Dios es en sí mismo. Sopésense a este propósito las afirmaciones lógicas que Hegel enlaza aquí estrictamente: "Ese saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y ser determinado, y el ser determinado como la negatividad de sí mismo, por tanto como Sí mismo, *este* Sí mismo y Sí mismo universal"[61]. Aquí se adivina el esbozo de una trasposición al saber trinitario —en el sentido religioso y dogmático de esta expresión— del proceso temporal que permitió expresar la identidad del absoluto consigo mismo en su alteridad.

En algunos párrafos densos, que esbozan por adelantado la dinámica de las cosas prácticamente hasta el final de la obra[62], Hegel presenta un primer bosquejo de este saber especulativo. La inmediatez alcanzada, para no ser reductora, debe mostrarse como pura mediación, porque está y sigue cargada de todo el peso de la esencia. Es decir, que el ser determinado singular en que descansa la sustancia, deberá elevarse hasta la universalidad significada en él. Y ello no inmediatamente, como por un golpe de varita mágica: así como "la sobresunción del *esto sensible* es solamente cosa de la *percepción*, aún no lo universal del entendimiento"[63], el absoluto que ha tomado figura, debe pasar por todas las etapas de la existencia concreta —vida, muerte—, antes de acceder en la inmediatez trans-formada a la unidad resurreccional[64] entre la singularidad y lo universal. Tal es el camino que, desde la experiencia singular del mediador, lleva hasta "la *autoconsciencia universal* de la comunidad"[65]. Esto nos lleva teóricamente a los confines de una verdad que auténticamente caería en poder de cada conciencia, acabada así en su verdad. Pero el hecho de que este proceso primero atraviese necesariamente todas las formas de la "representación"[66], amenaza con marcarlo de modo duradero tanto en su desarrollo como en su resultado; así éste se presentaría aún comúnmente en una forma que "no es todavía la cons-

ciencia de sí del Espíritu expandida hasta su concepto como concepto"[67]. Es cierto que el *contenido* entero de la realidad está entonces presente[68], pero aquí se perfila la necesidad de su sobresunción en la forma adecuada que constituirá justamente el acto filosófico: la unidad del contenido religioso y de la forma del reconocimiento afinada a lo largo de la historia.

Por ello Hegel va ahora, por así decirlo, a presentar en toda su urgencia la necesidad de esta sobresunción, insistiendo con gran lujo de detalles en el empobrecimiento representativo que de hecho se ha condenado el saber religioso.

2. El principio de este empobrecimiento es el siguiente: el Espíritu, que primero no es más que "pura sustancia", se afirma como Espíritu —ya lo hemos visto—, dándose a conocer como ser determinado o como singularidad; al hacerlo, emigra de él mismo a las regiones de la inmediatez y, *por ende*, de la representación. Ciertamente, como también hemos visto, la figura del mediador recorre entonces todas las etapas de este mundo de la representación —hasta la muerte en esta representación—, para "resurgir"en verdad como universalidad concreta; pero el principio que la anima tiñe de hecho el resultado al que conduce e incluso incide de rechazo en el momento de su origen; por ello la representación, que primero es únicamente "una de las determinidades" —la segunda—, llega a extenderse también, por la "vinculación sintética" que permite entre ellos, a los otros dos "elementos" en cuestión; es el lugar y punto medio de su unidad, su "determinidad común"[69].

Viene ahora la exposición de los tres "círculos" en que se despliega —bajo el aspecto de la representación— el saber cuyos momentos se acaban de mencionar. El primero de estos círculos es el del *puro pensamiento* o de la esencia simple. Expresando ya el concepto como totalidad, este "pensamiento" no puede cumplirse sin alter-arse; "*diferencia* absoluta de sí"[70] es, pues, "*objetivo*"[71], bajo el aspecto de la "necesidad" que lo anima como "concepto", esto es, "la esencia eterna *se engendra* un otro"[72].No obstante, dado que esta diferencia es diferencia de él mismo consigo mismo, hay que decir que en esta exterioración interna el pensamiento puro "ha vuelto también de modo inmediato a sí"[73]. Proceso trinitario, como lo explicita el dogma cristiano a su nivel más fundamental: se trata en el plano del

contenido de un auténtico movimiento conceptual —y la misma *Ciencia de la Lógica* no podrá presentar otro—; pero la conciencia religiosa, para la que este movimiento vale primero como exterioridad representativa, lo degrada empleando en vez de la forma del concepto "las relaciones naturales entre padre e hijo"[74]. Confesando entonces cada una de las personas divinas, no como un momento de esta totalidad conceptual sino como un verdadero sujeto, dicha conciencia petrifica lo que debía ser puro movimiento. Es cierto que entre estos sujetos se inteta mantener un nexo intrínseco y mutuamente constitutivo; pero ello amenaza entonces con no ser más que un movimiento externo a la realidad de las personas mismas, así como a la conciencia de quien intenta concebir esta realidad.

El segundo círculo es con mucho el más desarrollado. Se refiere al segundo momento del proceso total —el de la diferencia—, desplegado, como había sido anunciado, según la misma estructura que acaba de ser recorrida, aunque esta vez, como era de esperar, según una particularidad que resulta ser directamente *representativa*[75]. En efecto, si uno se atiene a la alteridad que propone el primer proceso del saber especulativo —el que no sale del puro pensamiento—, se corre el riesgo de no conocer más que una diferencia, que no es verdaderamente diferencia[76]; es preciso entonces que lo otro sobrasuma los límites del "puro concepto solamente pensado"[77] para recibir "un ser determinado *sustancial*"[78]: Dios se hace naturaleza y los sujetos del proceso trinitario "se separan entre sí y se oponen"[79]. Vaciando entonces por orden lógico-cronológico los diferentes dogmas que se relacionan con la presencia constituyente y con la acción de Dios en la historia, Hegel trata de presentar los principales puntos de la doctrina cristiana, no sin algunas modificaciones[80]: creación del mundo —producción de los elementos naturales, aparición del hombre—, doctrina del bien y del mal —en el tiempo, relato del Edén; en la eternidad, revuelta de los ángeles[81]—; Encarnación de Dios: frente al hombre, que, replegándose sobre sí mismo, se ha constituido en potencia de muerte; el Cristo aparece entonces como el bien y la vida; movimiento de la reconciliación redentora: muriendo libremente[82] a su particularidad, Cristo se afirma en la Resurrección[83] como *Espíritu* y Espíritu *universal*[84]; la comunidad será —podrá ser— la expresión de esta universalidad reen-

contrada: por ella se realizará el paso al tercer círculo, que implicará de suyo la liberación, la menos inicial, del orden de la representación y por consiguiente la reconversión de la religión en filosofía.

La representación pensaba la esencia y su otro bajo el modo de la oposición absoluta (bajo la categoría de lo ajeno). Ahora bien, la muerte del Cristo es signo e instrumento de una reconciliación entre la esencia y su otro, especificados representativamente bajo las formas del bien y del mal; reconciliación que la representación capta con mucha dificultad, ya que se realiza al nivel del Espíritu que se aprehende como concepto. Sólo entonces, en efecto, se puede llegar a comprender que lo que deseábamos excluir para siempre bajo las formas del bien y del mal traza de hecho los dos polos en tensión del "movimiento que es el Espíritu" [85]. De este modo el bien y el mal no son más que la cifra, degenerada representativamente, de la relación fundamental y propiamente estructural que pronunciará la identidad especulativa entre lo positivo y lo negativo, la misma que la *Lógica* especificará bajo las formas que se sabe [86].

Aquello que tiene alcance directamente ontológco y vale en la eternidad de las cosas—pues no hay otro contenido que deba buscar el Espíritu absoluto—, la conciencia religiosa, prosiguiendo con el despliegue de su saber especulativo, va a darlo a conocer en una doctrina que ella degradará una vez más la representación: tercer círculo. En efecto, la reconciliación que Cristo ha sentado de suyo, debe hacerse real para la conciencia misma (para el hombre), pues sólo así escapara ésta a la abstracción de una pura exterioridad. Ahora bien el hombre, como hemos dicho, es el lado del mal; vuelto a él mismo, sabe por tanto que ser su naturalidad cifra un encerramiento posible en una particularidad no relacional. Le queda un camino para realizarse en verdad según el Espíritu que él debe ser, vía que había tomado la conciencia desgraciada al acceder a la Razón: tendrá que negar *efectivamente* esta pertenencia a la naturalidad, dicho de otro modo, abstraerse del pecado. Pero aquí el movimiento corre de nuevo el riesgo de detenerse porque el creyente tendrá la tentación de vivir esta muerte "espiritual" —efectiva— de su propia naturalidad, refiriéndose al acontecimiento exterior, distante de él en el tiempo y el espacio, como es a sus ojos de manera ejemplar la muerte y resurrec-

ción del Cristo. Ahora bien, esta actitud entraña lo mejor y lo peor. Lo mejor: por ella el sacrificio de la pura esencia —en su alteridad "figurada"— escapa a su posible abstracción, pasando a la conciencia individual, que debe ser el lugar de su propia universalidad; la sustancia llega entonces a cumplirse realmente en el Sí mismo y, gracias a este movimiento interno de la conciencia espiritual de la comunidad, va a convertirse verdaderamente en sujeto. Pero también lo peor: en efecto, este retorno del contenido del Espíritu a la conciencia amenaza con realizarse bajo la razón de una mala exterioridad, que sella definitivamente, en la opinión de Hegel, el carácter representativo de todo enfoque estrictamente religioso. En efecto debo *pasar* por Cristo para saberme investido de un poder espiritual, que entonces no puedo llamar propiamente mío. La consecuencia de ello será que se sigue participando de la salvación bajo la razón de cierta enajenación, que no respeta verdaderamente la autonomía y la libertad del hombre.

Momento decisivo, giro capital. Para medir su alcance —decisivo para el sentido de la obra—, debemos explicitar el último párrafo, de una importancia absolutamente central, con el que termina la sección Religión[87]. Pero como la cuestión aquí planteada nos lleva ya a la necesidad de una sobresunción de la representación religiosa en el concepto filosófico, se me permitirá cortar aquí y dejar esta tarea para el comienzo del siguiente capítulo, que será también el último de este libro.

XI. EL SABER ABSOLUTO

Henos aquí, al final de la *Fenomenología del Espíritu*, dispuestos a recoger los frutos a cuya maduración hemos asistido largo tiempo. Se nos presenta un texto, la última sección de la obra, merecidamente célebre, un texto que —hay que confesarlo— desanima o espanta a la casi totalidad de los comentadores: la exposición de la "última figura del Espíritu", el "Saber absoluto"[1].

¿Por qué este espanto? A mi parecer procede de que uno, no habiéndose tomado ni el tiempo ni el empeño de *demorarse*[2] todo lo necesario en el cuerpo de la obra, creía poder captar su significado con menos esfuerzo, yéndose directamente al final y olvidando así el principio de inteligibilidad que Hegel anuncia desde el comienzo de su Prefacio: "la Cosa no se reduce a su *fin*, sino a su *realización*, ni el *resultado* es el todo *efectivo*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal inerte, del mismo modo que la tendencia es el mero impulso todavía inefectivo; y el resultado escueto es el cadáver dejado atrás por el impulso"[3]. Recortar, por poco que sea, el resultado del proceso que lo sacó a la luz, es por tanto exponerse a tropezar con él como con una piedra dura y perfectamente inquebrantable. No obstante me atrevo a decir que el *texto* del Saber absoluto me parece de una gran claridad. No digo que sus últimas consecuencias puedan captarse fácilmente. Si Otto Poeggeler sin duda tiene razón, cuando escribe que Hegel no cesó nunca durante su vida de proseguir y reemprender el combate que aquí entabla contra las cuestiones más graves de la filosofía[4]. Pero, cuando se trata de sellar la experiencia emprendida y sacar las conclusiones de la única y doble reminiscencia a la que hemos sido invitados (reminiscencia histórica, reminiscencia religiosa), su discurso sobre una nitidez cristalina. Aparte de esto, una vez más, el campo está abierto a múltiples interpretaciones (¿No es acaso liberar la libertad de cada uno lo que pretende Hegel?); pero esta apertura a lo indefinido de las cosas tiene como *condición*, en la acepción fuerte de este término, la exacta comprensión de

las relaciones y niveles que el cuerpo del libro ha expuesto de manera francamente inequívoca.

Inútil, pues, espantarse por principio de la lexis que Hegel elige aquí. Vale más confesar lo contrario: que al pronto no sabemos lo que significa el *saber* por fin restaurado en su *absolutez* plena; y no se nos descubrirá, a menos que, leyendo línea por línea esta última sección, hagamos con Hegel la suma y la recapitulación de las figuras y momentos que han jalonado el proceso de la conciencia. Entonces aparecerá claramente que el "saber" no hay que entenderlo en el sentido de una pura interioridad nocional, contradistinta de su efectuación histórica —una especie de 'teoría' que no sería praxis—; también nos quedará claro que el "absoluto" que lo cualifica, no puede ser entendido como una especie de perfección o acabado aquí y ahora de todas las formas posibles del conocer y actuar; más bien es la afirmación radical de un principio de desciframiento de lo que continúa ofreciéndosenos como acontecimiento contingente; en resumen, el despertar todavía abstracto[5] a la libertad de decir y hacer el sentido.

Vamos a encaminarnos hacia este significado que acabamos de consolidar, tomando lo más fielmente posible las diferentes fases de las consideraciones conclusivas que Hegel nos presenta[6]. Pero antes, como he anunciado, unas breves palabras sobre el paso de la Religión al Saber absoluto.

Religión y Filosofía

Wolfgang Pannenberg, en su estudio ya mencionado sobre *La significación del cristianismo en la filosofía de Hegel*[7], señala un punto de gran importancia que, en efecto, hay que recordar para comprender cuál es la posición de Hegel en este punto. Hasta su edad madura le siguió doliendo desde sus desgraciados estudios teológicos en Tubinga la incomprensión que el "cristianismo eclesiástico" mostró largo tiempo en sus relaciones con el "mundo moderno". Cuando se decidió en 1793 a no hacer la carrera de pastor, por una parte, y, por otra, a procurarse un largo tiempo de retiro y preceptorado durante el cual pudiera recomenzar sus estudios, estaba sacando para él mismo las consecuencias obvias de la constatación que acababa de hacer: decidida-

mente el cristianismo oficial había perdido su oportunidad, preso de una visión estancada, totalmente cerrada a la dinámica del concepto y a toda verdadera inteligibilidad racional.

No obstante, como hemos visto, el Hegel de 1806 —durante el verano de este año escribió la sección Religión— de ningún modo había concluido por ello que el cristianismo fuera obsoleto o encerrara graves fallos de contenido; y tampoco cambiará su opinión sobre este punto al cabo de los años: siempre reconocerá que el "saber especulativo" recogido y expuesto en la "religión manifiesta" presenta ciertamente los momentos del Espíritu en la verdad de su contenido; pero con tanta mayor fuerza denunciará la insuficiencia formal que marca claramente este "cristianismo eclesiástico", e indicará la necesidad de su sobresunción —o de su "relevo"— bajo las especies de la filosofía, que traspone en el presente de la libertad singular, concedida a cada uno, lo que la religión mantiene decididamente en una mala exterioridad espacio-temporal, en forma de re-presentación enajenante.

Es cierto, como hemos visto, que el "tercer círculo" en que se despliega el saber especulativo ha comenzado a realizar cierto abandono de este orden duplicado con representaciones que prevalece en la segunda etapa, la que traza el proceso temporal de la esencia bajo su forma de figura: el hombre divino, muerto y resucitado en Espíritu tiene de ahora en adelante por lugar de aparición la conciencia de la comunidad, convertida en el verdadero sujeto de la universalidad sustancial. Y la negación concreta de su propia naturalidad, en que esta comunidad llega a consentir, marca —al modo de la ascética en el caso de la conciencia desgraciada— el acceso al orden de una razón responsable, capaz de cargar el presente de auténtica libertad. Pero sigue en pie que este contenido del Espíritu, contenido de verdad, regresa a la consciencia religiosa *a partir del elemento de la representación* y permanece afectado por este origen.

¿Cómo se expresa esto? Por la exterioridad remanente entre sujeto y sustancia, por la cual el cristianismo común privilegia, por así decirlo, el valor del "ya" sustancial frente al del "todavía no" que conoce la conciencia singular; dicho de otro modo, gusta de afirmar que todas las cosas están resueltas para el hombre por el solo hecho de que éste reco-

nozca que lo están *en su principio*, es decir: en la persona del mediador llegado a su cumplimiento y plenitud resurreccional. He aquí lo que escribe Hegel: "En su última transformación vemos a la consciencia de sí *interiorizarse* y llegar al *saber* del *ser-en-sí*[8]; la vemos externalizar su natural ser determinado y lograr la pura negatividad. Pero el significado *positivo*, de a saber que esta negatividad o pura *interioridad* del *saber* es también la *esencia igual a sí misma* —o que la sustancia llega con ello a ser consciencia de sí absoluta—, esto, para la conciencia piadosa, es *otro*"[9]. Es decir: la reconciliación que alcanza la conciencia entre interior y exterior, procede para ella de una participación en una plenitud *exterior* de la que recibe una fuerza *exterior* -"capta el aspecto de que la pura interiorización del saber es *de suyo* la simplicidad absoluta o la sustancia, como la representación de algo que no es así con arreglo al *concepto* sino como la operación de una satisfacción *ajena*"[10]—; y por otra parte, no alcanza a expresar para ella misma en la efectividad de las cosas la unidad de sustancia universal y particularidad histórica—"no es para ella como esta profundida del puro Sí mismo es el poder por medio del cual la *esencia abstracta* es bajada de su abstracción y elevada al Sí mismo por la potencia de este fervor puro"[11]—. Juntemos estas dos afirmaciones en su común raíz: "El hacer del Sí mismo conserva así este significado negativo para ella[12], porque la externalización de la sustancia por parte de ella está *implícita* para la [conciencia], que no lo capta ni concibe de este modo, o no lo encuentra en *su* hacer como tal"[13]. Dicho de otro modo, la unidad entre esencia y efectividad, fin supremo y culminación de todo proceso del Espíritu sigue siendo malamente objetiva (de suyo) para la conciencia singular y por tanto, evidentemente, no cae en el ámbito de su poder. Traduzcamos: que el contenido último de la realidad espiritual esté bien expresado en el Cristo resucitado, es lo que no asegura *de suyo* la verdad de cada conciencia; para superar la mala exterioridad que la sigue afectando frente a este sentido exterior para ella, le es necesario expresar en libertad, por y para ella misma, lo que el mediador ha expresado por su propia cuenta, por y para él mismo.

Como el punto es de capital importancia, precisémoslo todavía prosiguiendo nuestra lectura. Hegel escribe: "Habiéndose producido *de suyo* esta unidad entre la esencia y el

Sí mismo, la conciencia tiene además también esta *representación* de su reconciliación, pero como representación. Alcanza satisfacción, añadiendo *desde fuera* a su pura negatividad el significado positivo de la unidad propia con la esencia; por tanto su satisfacción sigue afectada por la oposición de un más allá"[14]. Notemos la paradoja: absorta en la reducción de su propia inmediatez natural, la conciencia religiosa —más cercana en esto a la pura intelección que la conciencia creyente— aparece aquí como "negatividad pura", potencia de disolución universal; su positividad —de hierro— le viene del exterior, de su adhesión por la fe a una unidad pasada (el Cristo) o de su aspiración esperante a una unidad futura (Parusía): "Su propia reconciliación entra, por consiguiente, en su conciencia como algo *lejano*, como una lejanía en el *futuro*, del mismo modo que la reconciliación que realizaba el otro *Sí mismo* aparece como una lejanía en el pasado"[15]. Carente de apoyo en estos éxtasis del tiempo, la conciencia se ve obligada a desertar del presente, único lugar, no obstante, de afirmación de la libertad: "Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *implícito* y sólo una madre *efectiva*[16], también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio hacer* y saber y por madre el *amor eterno* que ella se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* efectivo inmediato. Su reconciliación está, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su efectividad se halla todavía rota. Lo que entra en su conciencia como lo *implícito* o lado de la *pura mediación*, es la reconciliación situada en el más allá; pero lo presente, el lado de la *inmediatez* y el *ser determinado*, es el mundo que tiene que esperar todavía su transfiguración"[17].

Es necesario, pues, oír a Hegel apostrofando al creyente: Usted dice que todo está hecho, que el mundo ha resucitado, que el sentido existe, que tiene existencia concreta; pero abra los ojos: ¿ocurre así? Sin duda el mundo está "reconciliado *de suyo* con la esencia, y de la *esencia* se sabe sin duda que no conoce ya el objeto como algo enajenado sino como igual a ella en su amor. Pero para la consciencia de sí esta presencia inmediata no tiene todavía figura de Espíritu"[18]. ¿Qué podemos concluir de esto? Que, en un sentido, todo está hecho pero que todo está por hacer; si la verdad se pro-pone al hombre, la verdad no será para el

hombre sin el hombre. Es necesario, dirá Hegel mucho más tarde en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, que "el principio religioso que mora en el corazón de los hombres llegue a ser la libertad del mundo". También aquí lo afirma señalando la necesidad de conjuntar y unificar historia y religión: "El espíritu de la comunidad, en su conciencia inmediata, está (...) separado de su conciencia religiosa; ésta proclama ciertamente que [estas conciencias] no están separadas *de suyo*, pero [considera] que lo *implícito* no se ha realizado o no se ha hecho todavía igualmente absoluto ser-para-sí"[19].

Este paso decisivo sobresume el pasado y el futuro sólo representados en el presente conceptual, en el presente de la libertad; tal es precisamente, según Hegel, la justificación de la filosofía y lo que define su tarea[20].

LA UNIDAD DE LA OBRA[21]

Abordemos ahora esta última sección por lo más exterior. Se trata de un texto continuo de menos de 20 páginas, sin ninguna división interna hecha por Hegel. No obstante es legítimo, a partir de un análisis del contenido, agrupar estos 21 párrafos en tres partes principales[22]: los diez primeros, que leeremos en la presente subdivisión, realizan una especie de recapitulación unificante de la totalidad de la obra y señalan su culminación en la *actitud* de verdad que expone precisamente el saber absoluto; los siete siguientes prosiguen con el mismo movimiento de recapitular el contenido de la obra, pero confrontándolo esta vez con el movimiento de la historia de las ideas y doctrinas filosóficas; finalmente, los cuatro últimos sacan las conclusiones prácticas de estos resultados, caracterizando la actitud que puede adoptar en las regiones de la contingencia natural e histórica la conciencia que ha hecho suyos el movimiento y la realidad del saber absoluto.

Refiriéndonos ahora a la primera de estas partes, podemos examinar más detenidamente su estructura, con el único fin de facilitar la *lectura* que cada uno debe hacer[23]. Estos diez párrafos se articulan en torno del séptimo[24], que indica la problemática global. Baste con repetirlo en breves palabras. La "reconciliación de la conciencia con la cons-

ciencia de sí" —fin único de todo proceso del Espíritu, que va siempre a expresar la unidad de lo externo e interno, o, para decir las cosas según su orden verdadero, el ser-objetiva de la subjetividad primera— ha conocido en el curso de la obra una doble aparición: 1)"en el Espíritu religioso", bajo la forma que hemos dicho al final del capítulo anterior, es decir, en la comunidad, que expresa en inadecuada forma representativa la plenitud del contenido del Espíritu de que se sabe llena (la reconciliación, arraigada en el para-sí de la esencia absoluta, se produce entonces "en la forma del *ser-de-suyo*"); 2)"en la conciencia misma como tal" —esto es, al final del movimiento del Espíritu en su conciencia[25], tal como se expone en las primeras secciones y cuyo resultado, al final de la sección Espíritu, se da a conocer bajo las especies de la perfección formal del "sí" que intercambian las conciencias (esta reconciliación que procede de la objetividad histórica —lo implícito— de la esencia absoluta, se sienta entonces "en la forma del *ser-para-sí*"). Queda ahora por verificar la hipótesis que, al llegar a la articulación principal de la obra consigo misma[26], nos ha hecho ponernos a escuchar la autodicción del Espíritu absoluto, del que las religiones se dicen portadoras. Con una doble salida posible: *o bien* estas dos reconciliaciones llegan a coincidir y equivaler en verdad —en cuyo caso hemos encontrado la *razón* del dinamismo secreto que guía la historia, según parece, hacia la posibilidad formal de un reconocimiento pleno de los individuos entre sí; *o bien* estas dos reconciliaciones siguen siendo diferentes, inconmensurables, y seguiríamos en la ignorancia de antes, inciertos tanto de las verdaderas concomitancias de nuestra experiencia profunda como de la orientación de nuestra libertad, llevados a ciegas por un camino cuyo punto de partida y orientación se nos escaparían decididamente.

Por su parte, Hegel despliega su análisis en la perspectiva de la primera alternativa: "la unificación de ambos lados" puede ser "indicada" y debe "concluir con esta serie de figuraciones del Espíritu"[27]. Por lo demás Hegel ha organizado el cuerpo mismo de su libro, a través de sus dos partes, de modo que se transparente progresivamente esta correspondencia término por término entre las figuras religiosas y las del Espíritu efectivo[28]; así que en adelante sólo hay que recoger este fruto largamente madurado, tomando concien-

cia de que "esta unificación ya ha ocurrido *de suyo*"[29]. Afirmación capital, que Hegel sienta al comienzo del párrafo que sigue al que acabamos de releer, y que encontrábamos ya en las primeras líneas del Saber absoluto: "El *contenido* del representar es el Espíritu absoluto; lo único que falta es sobresumir esta mera forma[30], o más bien, ya que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*[31], su verdad debe haberse mostrado ya en las figuraciones de esta misma [conciencia]"[32]. De manera todavía más explícita leemos al comienzo del párrafo 8 de esta primera parte[33]: "esta unificación ya ha ocurrido *de suyo*, también por cierto en la Religión, al volver la representación a la consciencia de sí; pero no según la forma auténtica[34], porque el lado religioso es el lado de lo *implícito*, contrapuesto al movimiento de la consciencia de sí. Por tanto la unificación pertenece a este otro lado que, por contraste, es el lado de la reflexión en sí y por consiguiente aquél que se contiene a sí mismo y a su contrario, y no sólo *de suyo*, o de modo universal, sino *para sí*, o de un modo desarrollado y diferenciado". Notable afirmación: la *historia efectiva* —el Espíritu en su conciencia— es el lugar de la totalidad, porque contiene ella misma y su otro; su otro: el contenido religioso que ha de realizarse allí desembarazándose de su ganga de mala objetividad.

El designio es, pues, claro. *Hegel pretende mostrar que historia y religión pueden ser en realidad idénticas, y designa a la primera como el lugar en que esta identidad puede manifestarse y ser reconocida.* A partir de aquí se comprenderá el significado de los párrafos que preceden y siguen al que acabamos de explicar. Los más importantes, también los más difíciles, son los párrafos 8, 9 y 10, en los que Hegel apoya su argumentación: sí, la última figura de la sección Espíritu es sin duda aquella en la que debe expresarse la última figura de la Religión, sobresumiendo su forma representativa. Insistiré dentro de un instante en el movimiento interno que sustenta esta demostración. Pero miremos primero los seis primeros párrafos. Habiéndolos ya comentado largamente en *Structures et Mouvement dialectique...*, me contentaré aquí con recordar las articulaciones y el objetivo de este desarrollo.

Acabamos de salir de la sección Religión. La "reconciliación" que se expresa allí entre la conciencia y la consciencia de sí del Espíritu está bastante clara, si no en sus consecuen-

cias, al menos en su principio y en sus considerandos. No hay necesidad de volver sobre ello. En cambio la otra "reconciliación", sentada al término de la sección Espíritu, no está nada clara. ¿Por qué y en qué? El proceso de su afirmación fue largo y laborioso (ocupa las cuatro primeras secciones) y se ha consolidado pasando por la expresión de actitudes extremas —objetivismo y positividad masiva del *Juicio infinito*, disolución de toda realidad en la negatividad pura de la *Utilidad*; esfuerzo de interiorización y exteriorización en la *Conciencia moral*, que se pretende universal hasta en la particularidad de su decir y hacer—; de estas actitudes no puede decirse que evidentemente pueden ser releídas y religadas en una unidad perfecta de significado. Precisamente a esta tarea se consagran todos estos párrafos; su resultado será, pues, constituir las cuatro primeras secciones en su unidad verdadera y, por consiguiente, trazar frente a la "reconciliación" religiosa los contornos claros y bien definidos de una "reconciliación" histórica, que entonces podrá ser confrontada válidamente con aquélla.

Este examen comienza de hecho al principio del tercer párrafo[35], despues que han sido justificadas, al final de un rápido análisis *lógico*, la determinación y la elección de estas tres figuras notables cuya designación acabo de recordar. Y es que, para mostrar que conciencia y consciencia de sí se encuentran aquí reconciliadas *a partir de su dualidad conciencial*[36], se debe manifestar que lo subjetivo ha podido reconocer allí a lo objetivo como subjetivo según los tres tiempos que lo constituyen precisamente como objetivo, a saber: 1) la singularidad de la inmediatez o de lo implícito; 2) la determinación o particularidad de la relación o del para-sí/para otro; finalmente 3) la universalidad de suyo y para sí de la esencia que alcanza la exterioración. En efecto, el objeto es "como un todo el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad por medio de la determinación y, a la inversa, de la singularidad a lo universal por medio de la singularidad sobreasumida o determinación. Según estas tres determinaciones debe, pues, la conciencia saberlo[37] como sí misma"[38].

Los tres párrafos que recuerdan la significación de las tres grandes figuras que corresponden a estos tres momentos lógicos[39], no presentan ninguna dificultad especial de lectura. El párrafo siguiente[40] tiende a manifestar su "unidad

espiritual", la cual, muy evidentemente, constituye la condición de esta reconciliación que sólo pueden expresar *todos juntos*. Hegel declara entonces su "suma", en el tercero : "el último de estos momentos es necesariamente esta unidad misma y de hecho evidentemente los une a todos en sí". Lo hace bajo el aspecto del "saber" —un saber que desde luego no designa ya la simple interioridad abstracta sino el movimiento de lo interno haciéndose externo (es el caso de la "bella alma" que acepta actuar y renunciar a ella misma en el encuentro con lo otro), y haciéndose exterior precisamente en el pleno respeto de los momentos de esta exterioridad: inmediato ser determinado (Juicio infinito), ser determinado relacional (Utilidad)—. Conclusión: "el *tercer* momento, la *universalidad* o la *esencia* sólo vale como saber para cada uno de los dos [momentos] opuestos; y éstos sobresumen también por fin la oposición vacía que todavía queda, y son el saber del Yo = Yo; este Sí mismo *singular* que es inmediatamente saber puro o universal"[41].

Tales son, pues, las dos "reconciliaciones" consideradas: una se basa en la última figura de la Religión, y la otra en la última figura del Espíritu. Por otro lado, sabemos que su posible "unificacion" debe sentarse —debe haberse sentado— en la segunda de éstas, esto es, del lado de la historia. Asentar racionalmente esta presunción será, pues, el objetivo de los párrafos 8, 9 y 10, cuyo carácter decisivo así como su dificultad he mencionado antes. De hecho no es demasiado decir que aquí exactamente se decide el éxito y el alcance de la obra.

Hegel, después de las frases de transición que he citado antes, sigue de nuevo el movimiento que lleva de la figura religiosa a la figura efectiva. Escribe: "El contenido, así como el otro lado del Espíritu consciente de sí, en tanto que es el *otro* lado, se da ya entero y esto ha quedado mostrado[42]; la unificación, que falta aún, es la unidad simple del concepto"[43]. Ahora bien este concepto simple, único elemento y razón posibles de la unificación que vamos buscando, ya se halla expresado de hecho. Cierto, prosigue Hegel, "éste se da ya también del lado de la misma consciencia de sí[44], pero tal como se ha presentado anteriormente[45], tiene, como todos los demás momentos, la forma de ser una *figura particular de la conciencia*"[46]. En un inciso Hegel designa a continuación por su nombre esta figura en que

puede ponerse la unificación buscada de las dos reconciliaciones: "El [47] es, pues, la parte de la figura del Espíritu cierto de sí mismo que permanece en su concepto y se llamó la *bella alma*[48]".

Hay que entender bien este "*pues*". No expresa la evidencia de una consecuencia sentada bajo razón de necesidad[49] —tanto menos por cuanto introduce una denominación que nada permitía prever[50]—. ¿No es, en efecto, la "Consciencia moral de sí" la que había sido designada como la tercera de las grandes figuras encargadas de recoger el significado del todo?[51]. Ahora bien, Hegel introduce aquí una especificación enteramente nueva: la "bella alma" será quien cargue con el peso de la verdad total. ¿Por qué?

"El espíritu cierto de sí mismo", tercera división principal de la sección Espíritu, se había perdido al principio en la abstracción de una visión irreal de la realidad, antes de intentar salvar su pureza interior con el juego poco glorioso del simple "desplazamiento" de las cuestiones. La renuncia a este subterfugio devuelve la consciencia moral a la pura certeza interior de su universalidad efectiva: ha nacido en todo su radicalismo ese "Espíritu cierto de sí mismo" que Hegel da a conocer ahora bajo las especies del "Gewissen", esto es, de la "certeza moral". Dos posibilidades se le presentan entonces a la consciencia de sí: o bien encerrarse en una certeza interior inefectiva, o bien prestarse al juego de la autentificación, que pasa por la efectuación de ella misma como figura histórica. En el primer caso será una "bella alma" en la acepción propia del término y se agotará en su propia evanescencia; en el segundo, no rebajando en nada, sino todo lo contrario, su certeza interior, seguirá siendo "bella alma", pero aceptando jugarse esta certeza hasta en las regiones de la exterioridad, será lo que podría llamarse la *bella alma que acepta actuar*, o, dicho de otro modo, "el *Gewissen* como activo"[52]. Es obvio que Hegel nos remite aquí a esta parte de la figura de la bella alma.

Se ha recordado que este movimiento preciso hace que "se sobresuma la *determinidad* del concepto frente al *contenido que lo cumple*", de modo que "su consciencia de sí cobre la forma de la universalidad", y que "lo que le queda sea su concepto verdadero, o el concepto que ha cobrado su realización"[53]. *Queda por mostrar que esta efectuación* que culminará de forma histórica en el "sí" de la reconciliación,

es capaz de acoger en ella—precisamente para darle forma— *el contenido de la religión manifiesta.* Hegel menciona por última vez cuáles son los términos así confrontados: el concepto, en la Religión, "ha cobrado el *contenido* absoluto *como contenido* o, en la forma de la *representación*, de lo que es otro para la conciencia"; en cambio en la figura de la bella alma activa, "la forma es el mismo Sí mismo, pues contiene el espíritu *operante* cierto de sí-mismo"[54]. Viene entonces la afirmación clave que pronuncia la unidad de las dos realidades o de estos dos movimientos: "Das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch" —"El Sí mismo lleva a cabo la vida del Espíritu absoluto"[55].

Esta frase, cuyo alcance a mi parecer no puede exagerarse, requiere muchas observaciones. Su sujeto, el Sí mismo, era ya de la certeza moral activa[56]. Ahora bien, se dice que este Sí mismo del hombre lleva a su plenitud y forma última la vida del Espíritu absoluto; dicho de otro modo, lo que al final de la Religión manifiesta se había encerrado en la figura de la comunidad. *Así el contenido aquí sentado resulta asumido en la historia por el Sí mismo que se arriesga a efectuar su libertad radical.* Hegel desarrolla este pasaje y este supuesto en términos que dan a entender —si se me permite este cortocircuito sugerido por la dinámica de las cosas— que en y por la Encarnación Dios ha renunciado y no deja de renunciar a la posibilidad que tiene de ser y permanecer una "bella alma". Y todo hombre, a su vez, no puede escapar al solipsismo mortal que le acecha, sino poniendo libremente en acción *exactamente la misma fuerza espiritual* que Dios mostró en esta plena externalización de él mismo. He aquí, pues, seguramente la razón que permite al hombre encontrarse en verdad con el hombre: el hombre llega a ser el lugar en que se expresa —el lugar que resulta llevar a su término— el acto que la religión expresa como la manifestación última de lo absoluto; en efecto, "esta figura[57] es, como vemos, ese concepto simple[58], pero que abandona su *esencia* eterna, *es determinadamente* o actúa"[59], lo que es válido tanto de la figura del Cristo resucitado en comunidad (contenido) como del individuo que, al principio del siglo XIX, se ha hecho capaz de "reconocer" plenamente al otro individuo (forma). En efecto, así como hace falta nada menos que todo el poder creador para decir de una cosa cualquiera que *es*, también se requiere toda la potencia de la

"Menschwerdung Gottes" para que el hombre se haga realmente hombre.

A partir de aquí, todo el resto del texto es claro: "Ahora lo que comienza acaeciendo *de suyo*, es al mismo tiempo *para la conciencia* y se duplica igualmente, [pues es] *para ella* a la vez que es su *ser-para-sí* o su propio hacer. Lo mismo que ya está sentado *de suyo* se repite, por tanto, ahora como saber de la conciencia sobre ello y [como] hacer consciente"[60]. "Lo que, por tanto, era en la religión *contenido* o forma de representar a *otro*, es aquí *hacer* propio del Sí mismo; el concepto lo une, de modo que el *contenido* es [el] propio *hacer* del *Sí mismo*"[61]. Así se plantea, en efecto, "la unificación de ambas reconciliaciones": es el *Sí mismo* del espíritu histórico—el Sí actuante— quien libera el *contenido* de la religión llevándolo al extremo de su eficacia, o manifestando su eficacia en el actuar mismo del hombre.

SABER ABSOLUTO Y CONTINGENCIA HISTÓRICA

Saber esto con un saber real, esto es, con un saber que se exprese en acción, es propiamente sobresumir la religión en la filosofía, o traducir su contenido en términos de libertad humana. En efecto, es esencial poner de relieve que *esta unificación de la religión y la historia*, a que procede la filosofía, *es asunto de libertad*. Hegel no tiene nada de un visionario grandioso, que proclamara de una vez para siempre la unidad realizada y perfecta[62]; propone una tarea, una especie de compromiso acerca del sentido: el carácter "absoluto" —habría que decir *únicamente* absoluto— del saber al que él nos conduce, es entonces, como he dicho, lo que nos recuerda que éste, afirmado en su verdad de principio, todavía debe realizarse y autentificarse en el libre compromiso de cada uno. ¿Y cómo podría ser de otro modo? El Sí mismo "lleva a cabo la vida del Espíritu absoluto", y sólo puede hacerlo intentando hacia otro hombre el movimiento de una comunicación y un reconocimiento esencialmente *libres*. La figura del Mal y su Perdón ha servido para mostrarnos los tanteos necesarios y los posibles callejones sin salida de tal movimiento. Por tanto, si Hegel en las últimas páginas de la obra habla de un retorno a la inmediatez y a la contingencia, ello se debe a alguna condescendencia final o a no sé

qué escrúpulo de idealista asustado de su propia abstracción. A ello lo obliga *la fuerza misma del concepto*, tal como acaba de ponerse y afirmarse.

Los dos últimos desarrollos del saber absoluto que nos quedan por recorrer, no son homogéneos; pero tienen en común el aparecer después del resultado final de todo el proceso emprendido, para sacar las consecuencias. El primero de ellos [63] se sitúa todavía, en cierto sentido, en el movimiento de recapitulación del contenido de la obra —ya no según el orden lógico de sus momentos significantes sino según su traducción cronológica: lectura unificada del movimiento de la historia según el eslabonamiento de los sistemas de pensamiento que han jalonado su desarrollo—. El segundo [64] trata alternativamente de las relaciones entre las figuras fenomenológicas y el puro movimiento del concepto que expondrá la *Lógica* (un párrafo), y de lo que comúnmente se llama, aunque impropiamente, el retorno a la inmediatez[65] (los tres últimos párrafos). Con todo, no me atendré a esta distribución de los temas, aparentemente obvia; dejando por completo de lado todo lo referente a las relaciones entre lógica y cronología[66], me ocuparé en el presente desarrollo del comienzo de la segunda parte[67] y del final de la última[68]; en lo que concierne a las relaciones entre *Fenomenología* y *Ciencia*[69], que oportunamente nos remiten a nuestro primer capítulo —el filosofar de Hegel, considerado en sí mismo, en su economía propia—, serán someramente aludidas en la "conclusión" del presente estudio.

La interpretación general que subyace a mi exposición y lectura, debería incitarme a extenderme más sobre las relaciones —o mejor, cierta identidad— entre el "saber absoluto" y el libre desciframiento —así como la libre hechura— de la "contingencia histórica". Si, en efecto, es verdad que el tema de este pensamiento se agota en el reconocimiento de que lo interno sólo es interno en la exterioridad que se da, es importante mostrar que la comprensión conceptual no puede consistir en la elaboración de un mundo "ideal" fuera del dominio de la historia; al contrario, sólo podrá afirmarse en su verdad asumiendo libremente la contingencia, la cual, simplemente para ser comprendida, requiere nada menos que toda la energía contenida en el movimiento del Espíritu absoluto. Pero creo que toda la marcha de esta obra nos

lleva ya sin dificultad a este resultado, y que por tanto no hay necesidad de largos desarrollos para asentarlo. Por otra parte he realizado hace poco un comentario bastante detallado de estos textos, al que remito al lector, y que me dispensa de reemprender aquí tal demostración[70].

No obstante, dos palabras. El saber absoluto es alcanzado, como hemos visto, al término de una relectura interiorizante —una especie de "coincidencia" y "suma"— de los momentos del concepto que el análisis fenomenológico había extrapuesto mostrando su realización en figuras distintas de la consciencia: Juicio infinito, Utilidad, Conciencia moral. Una imagen: el acordeón se ha cerrado, o con mayor precisión: la recomposición en uno de los haces luminosos que había difractado el prisma de la consciencia, ha restaurado la luz en su simplicidad originaria y final. Imágenes engañosas, por otra parte. No significan que, extinguido todo movimiento, la realidad resulta sentada de nuevo en su fijeza primera, sino que, en su fin cumplido, no deja de desplegarse y resolverse el movimiento que asegura toda la validez al contenido de lo real: "pues él es el Espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre además *para sí* como Espíritu, por el hecho de tener la figura del concepto en su objetividad"[71].

Ello nos permite comprender a la vez la famosa *supresión del tiempo*, que Hegel pronuncia aquí, y su *reaparición bajo las especies de una historia* cargada finalmente con el movimiento y el dinamismo de la libertad. En efecto, "el tiempo es el concepto mismo con *ser determinado* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el Espíritu aparezca necesariamente en el tiempo, y en el tiempo aparece mientras no *capta* su puro concepto, es decir, mientras no borra el tiempo"[72]. Entendamos que el tiempo, según Hegel, es una categoría —un "elemento", un término medio, un modo de relación— sin significado directamente ontológico; sólo vale para captar los momentos separados en la aprehensión fenomenológica o conciencial de la realidad. Es pues, obvio que una vez captados estos momentos en su unidad recompuesta —en su funcionamiento de verdad—, deje de exisitir entre ellos esta especie de grieta, esta ruptura de sentido, esta discontinuidad yuxtapositiva que los mantenía en estado de mala exterioridad recíproca entre sí y a todos juntos respecto de su unidad conceptual.

Pero cuidado: si esta forma inadecuada desaparece irre-

versiblemente, no lo hace por defecto sino por plenitud; el Espíritu sólo es Espíritu, si no deja de recorrer de nuevo su propio contenido, esto es, *si revive de modo atemporal su propio despliegue en el tiempo y como tiempo.* En efecto, "en cuanto el Espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta intuido a su simple consciencia de sí, y, como ese [todo] es lo distinto, se distingue en su concepto puro intuido, *el tiempo*, y en el contenido o lo *implícito*; la sustancia, como sujeto, conlleva *la* necesidad *primero interna* de explanarse inmanentemente como lo que ella es *de suyo, como Espíritu.* Sólo la explanación objetiva y completa es al mismo tiempo la reflexión de la [sustancia] o el proceso de su conversión en Sí mismo"[73].

Es decir, la sobresunción del tiempo[74], lejos de significar que el saber escapa entonces al destino común —el de la existencia del hombre en la sucesión de las cosas—, sólo representa la cara negativa de una tarea de libertad; la que consiste en convertir en historia la contingencia que el concepto reconoce en adelante como la condición de su propia efectividad y concreción. Esto es lo que afirma con énfasis el último párrafo de la obra: "la *historia* es la génesis *sapiente*, que se *media* consigo misma —el Espíritu externalizado en el tiempo"[76]—. Afirmación muy notable, por cuanto nos muestra precisamente que la historia, según Hegel, no está más allá en otra parte que el tiempo, sino que es, en el tiempo, la sobresunción del tiempo como mero tiempo. En efecto, el tiempo sigue siendo tan real como la exterioridad necesaria para la mediación; y esta realidad, lejos de peligrar por ser asumida en el saber, recibe un suplemento de objetividad por mediación del recuerdo interiorizante que conserva cada figura *en su verdad de figura*[77].

¿Qué es, pues, la vida en libertad? La asunción integral de las condiciones del hombre —tanto el tiempo como la lógica, la extensión como la profundidad—[78] en el acto que las reúne y les da sentido. Lo cual implica dos cosas: 1) un dejar llegar lo que viene —el aspecto de historia sucesual y contingente—; 2) una palabra arriesgada, que intenta reunir estos elementos separados —el aspecto de la captación conceptual, constantemente por reemprender—. "Uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo interiorizante y el calvario del Espíritu absoluto, la efectividad, verdad y certeza de su trono, sin el cual el Espíritu absoluto

sería el solitario sin vida"[79]. Historia concebida, "begriffne Geschichte"[80]: el hombre no tiene ningún poder determinante sobre lo inesperado de las cosas; pero le corresponde, formado por su larga lectura del desarrollo del Espíritu universal[81], tratar de hacer avanzar la carga "conceptual" —dicho de otro modo, arriesgar siempre de nuevo su paupérrimo poder de "mantener-unido" lo que le sobreviene en forma dispersa-.

Algunos me reprocharán aquí —no ha faltado quien lo ha hecho— reducir las ambiciones de Hegel atribuyéndole una modestia de pretensiones que no sería suya. El "saber absoluto" ¿no sería más que este reconocimiento por el hombre del poder limitado que reside en él de entregarse al tiempo suscitando la historia? A esto responderé que hace falta una singular audacia y mucha ambición para abrir a la libertad este indefinido campo de acción. Que jamás nada esté determinado por adelantado, que ningún "modelo" fijado prevalezca en la inteligencia y en la hechura de las cosas, que la eternidad sólo sea accesible en esta temporalidad historizada que ella despierta a ella misma, he aquí lo que da la medida inconmensurable de la energía "espiritual" que hay que emplear aquí. Asimismo el mismo Espíritu absoluto recibe su propia infinitud de esta pobreza aparente[82]. En verdad, para decir de cualquier realidad que *es*, hace falta nada menos que toda la fuerza que la produjo en el ser; y para convertir el tiempo en historia, hace falta también toda la potencia que conoce lo positivo en lo negativo y la vida en la muerte[83], potencia que nos daba a conocer la religión en la exterioridad de la representación.

Nuestro pensamiento ordinario separa lógica y contingencia inmediata. El pensamiento dialéctico —el pensamiento de la libertad— es el que arranca a ambas de su "soledad sin vida" y, sobresumiendo recíprocamente al hombre y a quien él llama Dios, despierta al surgimiento creador de lo negativo en lo positivo, de la eternidad en el tiempo asumido históricamente, del concepto en la representación. Hegel se ocupará de ello detenidamente en el Prefacio que escribe a continuación del "Saber absoluto", el cual representa el comentario de la actitud preconizada por este texto, antes de desarrollarlo por él mismo, en su pureza inteligible, a través de su Lógica y de su Sistema total.

CIENCIA Y CONCIENCIA: MORAR EN LO NEGATIVO

Para Hegel hay una estricta correspondencia entre esta libertad así adquirida y la larga tarea de formación de la conciencia que consiste en interiorizar por el recuerdo el proceso del Espíritu universal. Tomando las cosas por el lado opuesto: la relectura y la asimilación de la serie de las figuras del Espíritu —de las que la *Fenomenología* es un ejemplo y una presentación—, el recorrido de esta "galería de imágenes, cada una de las cuales está dotada con la riqueza completa del Espíritu"[84], son como el paso obligado para cada individuo hacia la plenitud de la inhabitación en él mismo y hacia el despertar a su propio poder. En efecto, "ya que la sustancia del individuo e incluso el Espíritu universal han tenido la paciencia de ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y de asumir el inmenso trabajo de la historia del mundo, en la que el Espíritu universal ha ido desentrañando y dando figura en cada una de esas formas a todo su propio contenido de que ella es capaz, y puesto que no le era posible alcanzar con menos esfuerzo la consciencia de sí, tampoco el individuo —así lo exige la propia cosa—[85] puede llegar a concebir su substancia por un camino más corto"[86]. El medio para expresar en la singularidad de la conciencia esta identidad de filogénesis y ontogénesis es que pueda "demorarse"[87] en cada una de estas figuras de las que procede y cuyo recuerdo lleva. Cada una de ellas, en efecto, resulta ser, según la entera verdad de una expresión propiamente contradictoria, "eine individuelle ganze Gestalt", "una figura total individual"[88], porque en cada una descansa, bajo forma determinada, la plenitud del Espíritu; por ello la conciencia debe detenerse largamente en ella, para romper esta forma y asimilar el contenido —que es el suyo propio—, o, según una fuerte expresión de Hegel, para encontrar en ella la materia prima de su alimento y crecimiento: "su naturaleza inorgánica". En este sentido —escribe a continuación— la formación, considerada por el lado del individuo, consiste en que éste se apropie lo que hay[89], consuma en sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero, por el lado del Espíritu universal como sustancia, significa sencillamente que ésta se da su consciencia de sí, que produce su génesis y su reflexión en sí"[90].

Así pues hay que decir que universalidad y singularidad son aquí estrictamente correlativas. Y es que la sustancia del Espíritu se da efectividad en cada figura individual, en la que descansa y a la que arranca de su posible soledad; a la inversa, el individuo no puede encontrarse y afirmarse él mismo conforme a sus últimas virtualidades, sino que despertando a este poder universal que le atraviesa y constituye. Así es como lo singular llega a sentarse como universal y así es como el proceso universal de la historia puede coincidir en la singularidad del Espíritu absoluto. ¿Cómo se traduce esto concretamente? Dos variantes son aquí posibles, según la edad del Espíritu en que uno se encuentra: 1)o bien se encuentra uno enfrentado muy directamente con la inmediatez sensible —realidades, acontecimientos, ser determinado[91]—, lo cual responde, nos dice Hegel, a la tarea que tuvo que asumir la Antigüedad; 2)o bien se encuentra uno metido en una tarea de segundo grado que consiste en hacer fluidas[92] y poner en movimiento las palabras, los conceptos y los sistemas de pensamiento que las primeras generaciones de filósofos han levantado a partir de su confrontación con lo dado[93] —todas éstas "formas" que se nos ofrecen bajo el velo de la "representación" más o menos cristalizada e intentan hacerse pasar por lo "bien conocido"—[94].

Hegel no teme decir que este segundo aspecto de la tarea común —que corresponde a su época y a la nuestra— conlleva dificultades mayores de las que contenía el primero. En éste se trataba de "convertir el ser determinado en la forma del ser implícito"; ahora hay que "convertir lo *implícito re-cordado* en la forma del *ser-para-sí*"[95]. Ahora bien, la primera operación ha conducido a lo que Hegel llama una "Abbreviatur"[96], una especie de condensado o precipitado de la realidad, fijada en la forma de la "representación" y lo "bien conocido", algo que se presenta como un sistema de explicación establecido, aparentemente fiable, que el individuo tendrá la tentación de tomar y utilizar como esquema de lectura entre él y la realidad. Pero, "lo bien conocido en general, precisamente por ser *bien conocido*, no es conocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y engaño en que se hace caer a los demás, el presuponer al conocer algo como bien conocido, y el dejarse presentar algo como tal; con todo su decir y hablar tal saber, sin saber cómo, no avanza un palmo"[97]. Conviene, pues, "efectuar" y "animar"

este "universal" que se nos presenta bajo las especies de "pensamientos fijos determinados" [98].

Hegel presenta entonces la teoría de esta tarea y este movimiento en uno de los párrafos más sorprendentes de toda la *Fenomenología*[99]. Primero explica que en ningún contexto cabe proceder al análisis de una representación, si no es sobresumiendo la forma de su "ser-bien-conocido". Cierto, los "pensamientos" elementales alcanzados hasta entonces no escapan del todo a la calificación de "determinaciones bien conocidas, fijas y quietas"; "pero esto mismo *separado*[100], inefectivo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve ello se debe únicamente a que se separa y se hace inefectivo". Aquí nos encontramos con una de las constantes del pensamiento hegeliano: el infinito no está más allá de lo finito, sino por el contrario es aquello por lo cual lo finito se afirma en su verdad de finito; la historia no es tanto lo otro del tiempo como el tiempo que funciona por fin como tiempo; el movimiento nace de la exacta captación del dinamismo inmanente a los momentos que recorre y de los que procede; en una palabra, lo positivo, bajo todas sus formas de verdad, procede del libre autodespliegue de una negatividad originaria, que continúa inscribiéndose en él cada instante como la razón de un proceso jamás acabado.

En términos técnicos —y contra lo que afirman muchas interpretaciones reductoras—, esto significa que la razón ("Vernunft") no es el más allá del entendimiento ("Verstand") sino, en el centro de éste, lo que lo hace funcionar en su verdad de entendimiento, *esto es* —y pondero mis términos— como una facultad de disyunción que no acaba en lo separado, en lo ajeno (en un dualismo o un pluralismo enajenantes), sino en diferencias relacionales, en momentos distintos, cuya autonomía procede de la universalidad que les es común y que los relaciona (en resumen, en dualidades o pluralidades del orden de la externalización: polos en tensión, contradictorios y reconciliados, que funcionan en verdad y entre los cuales circula el sentido). Una vez comprendido esto, no hay más que leer esta página estremecida que hace la apología de lo negativo y de la diferencia porque está convencida de que sólo así puede el Espíritu afirmar su potencia unificadora: él es la coherencia de lo incoherente, la razón de lo irracional, la unidad del ser determinado y de

los pensamientos dispersos, el arte —debería decirse— de su articulación. "La actividad del separar es la fuerza y trabajo del *entendimiento*, la más grande y asombrosa potencia o, mejor dicho, la potencia absoluta. El círculo que reposa cerrado en sí[101] y como sustancia mantiene sus momentos, es la relación inmediata y, por ello, no causa asombro. Pero la enorme potencia de lo negativo reside en que lo accidental en cuanto separado del ámbito que lleva, lo que está ligado y no es efectivo sino junto con otro efectivo, logre un ser determinado propio y libertad particularizada; es la energía del pensar, del Yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa inefectividad, es lo más espantoso, y retener lo muerto exige la mayor fuerza. La belleza sin fuerza odia al entendimiento, porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene limpia de devastación, sino la que sabe apretarla y se conserva en ella. El Espíritu sólo logra su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto".

Afirmaciones de gran radicalidad, plenamente coherentes con aquéllas, de tono más lógico, que hemos encontrado alrededor de la lexis más acabada que Hegel ha producido para caracterizar su proyecto filosófico: la lectura y la hechura de una "historia concebida". Afirmaciones que no dejan de recordar, por lo demás, las que cierran uno de sus primeros escritos, *Fe y Saber*, y que nos muestran cómo la tarea de inteligibilidad concreta que nos toca, tiende a actualizar por la libertad de cada uno lo que la religión nos propone bajo las especies de un acontecimiento accesible a la representación. En efecto, sólo es libre quien vive en y de la muerte; no hace suyo —ni por tanto significante— el contenido del Viernes Santo histórico sino quien lo asume aquí y ahora en su significación "especulativa". El Espíritu no es potencia de verdad y —no llega a *sujeto* auténticamente libre[102]— sino "mirando cara a cara lo negativo [y] demorándose en él. Esta demora es la fuerza mágica que lo convierte en ser"[103].

CONCLUSION

Ante nosotros tenemos el "idealismo absoluto" de Hegel, calificación de su pensamiento que él reivindica con frecuencia y que ahora estamos en condiciones de comprender. No significa, como se entiende comúnmente, que esta filosofía se reduzca a una especie de quintaesencia de inteligibilidad claramente abstracta, una exaltación del concepto en la acepción banal de este término, sino por el contrario: 1) de lo que se trata no es la representación o el pensamiento que no fuera más que pensamiento[1], sino la *Idea*, es decir el concepto concreto, movimiento de captación de la exterioridad como interioridad, movimiento de expresión de sí de la interioridad como exterioridad[2]; 2) esta realidad, *no* siendo todavía *más que* "absoluta", se sienta aquí sólo a un nivel de "principio" —en el sentido pleno que reviste este término en la *Lógica*—; por tanto aún debe manifestar su efectividad concreta en toda la secuencia de la historia por el movimiento de una libertad que se activa ella misma, actualizando este "saber".

Como he anunciado, queda por decir una palabra acerca del nexo entre esta perspectiva, tal como acaba de ser desvelada por el proceso de la conciencia, y la que Hegel desarrollará bajo el nombre de "Ciencia"[3] en su *Lógica* y su *Enciclopedia*. Es sabida la controversia entre cierta Escuela francesa, que considera la *Fenomenología* como la obra más viva y genial de Hegel, y la mayoría de los demás hegelianos, de Francia y de otras partes, que prefieren eludirla, pues sólo ven en ella preparación inmadura y sin valor universal a la pureza de líneas del Sistema; sólo éste daría la verdad total. ¿Me equivoco? Creo haber producido una lectura de la obra que me permite deslizarme entre estas dos posiciones extremas. Lo que en mi opinión está fuera de duda es que la *Fenomenología* se encuentra atravesada en su totalidad por un movimiento de coherencia, que reúne en una estricta unidad de significado el pulular de sus análisis concretos. Que además esta coherencia inteligible sea la misma que se encuentra expuesta sin aditamentos en la pureza de

la Lógica, es lo que he tratado de demostrar en otro lugar[4]; y pienso que lo confirman las afirmaciones totalmente explícitas que Hegel pone al final de su caminar, en el Saber absoluto y en el Prefacio.

Ciertamente Hegel no omite señalar la diferencia de forma entre uno y otro proceso: "este de que hablamos —escribe— no es el saber como puro concebir el objeto, sino que debe ser mostrado solamente en su devenir o en sus momentos por el lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto en sentido propio o del puro saber [deben serlo] bajo la forma de figuraciones de la conciencia"[5]. Sin embargo, ya se ve que esta formalidad diferente no pone en duda la identidad del movimiento conceptual, ya que son "los momentos del saber puro" los que han surgido bajo forma de "figuraciones de la conciencia". Tales afirmaciones coinciden con los apuntes elípticos consignados por Hegel en una simple hoja de papel, cuando emprendió la revisión de la Fenomenología el otoño de 1831. Las cito parcialmente para los puntos que aquí me interesan:

"a) Previo a la Ciencia
Llevar la conciencia hasta esta perspectiva.
b) Seguir determinando el objeto por sí solo,
Lógica *detrás* de la conciencia[6]".

De aquí saco la siguiente conclusión, que apoya también la afirmación de una correspondencia y reversibilidad plena entre "los conceptos puros de la Ciencia" y su "forma de figuras de la conciencia"[7]: se trata de dos obras totalmente coextensivas, y que presentan ambas, a propósito de contenidos formalmente diferentes, el mismo y único movimiento del concepto[8]; pero esta diferencia formal produce dos tipos de organización tan profundamente diversos que no cabe ni siquiera pensar en hacer una especie de sinopsis de ambas obras (Es preciso todo un conjunto de "figuraciones de la conciencia" para proporcionar la correspondencia especulativa de cada determinación lógica; y, viceversa, hace falta todo el desarrollo de la *Lógica* en Ser, Esencia y Concepto para arrancar a cada figura de la conciencia fenomenológica de su unilateralidad de hecho y de principio). Reflexionar sobre esta imposibilidad y tomarla en cuenta sin

reticencias, es por lo demás una condición para dejar expedito el camino a la plena inteligencia de ambas.

Queda entonces por practicar entre ellas el movimiento pendular que las carga con su peso de verdad. Nadie duda de que entre nosotros, bajo el influjo de Jean Wahl, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Joseph Gauvin, el fiel de la balanza se ha inclinado hace tiempo y de modo muy feliz hacia la primera de las grandes obras sistemáticas de Hegel. Estoy convencido de que es hora de interrogar y explicitar por sí mismas las estructuras de la *Ciencia de la Lógica*, la obra más prodigiosamente innovadora de Hegel. Y no dudo de que la luz vendrá de aquí, si es que su pensamiento ha de tener una posteridad en nuestra época, como debe tenerla en la plena libertad y responsabilidad que nos corresponden.

Pero ello no significará tampoco pasar definitivamente una página del hegelianismo. Siempre será necesario —y ésta es para mí la justificación de la obra que aquí termino— verificar nuestra comprensión del proceso lógico manifestando cómo ha revelado una primera vez su fecundidad en este "ejemplo" privilegiado que, a los ojos de Hegel, constituía la *Fenomenología del Espíritu*[8].

NOTAS

Introducción

[1] Esta es la meta, humilde y ambiciosa a la vez, que H.G. Gadamer asignaba a los miembros de la "Internationale Hegel Vereinigung", cuando ésta se fundó en 1962.

[2] Tal es, en efecto, el propósito de quienes no se conforman con ser sólo historiadores de la filosofía, sino que están deseosos de recorrer "el camino real" —como lo llamaba Hegel mismo en un aforismo de su etapa de Jena— del 'Selbstdenken', el pensar por sí mismo.

[3] Hablando así, doy la impresión de resolver muy unilateralmente un importantísimo problema que divide a los intérpretes de este texto: ¿es la *Fenomenología* una "introducción" a la *Lógica* y a la *Enciclopedia*, o constituye la "primera parte" del sistema? En otra parte he afirmado que, a mi parecer, se trata de un dilema falso; esta obra es adecuada como "introducción" al sistema precisamente porque es la presentación del mismo, a saber, del espíritu como totalidad en su relación con la conciencia. Véase mi artículo *La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: Histoire, Religion et Science*, en "Hegel-Studien", t.9, pp. 131-153.

[4] *Ph.* 66/5 (53/13). La primera referencia remite al texto alemán de Hoffmeister, y la segunda (entre paréntesis) a la traducción de Wenceslao Roces (Fondo de Cultura Económica, 1966), aunque ésta no haya sido seguida literalmente.

[5] Cabía esperar aquí que, en una perspectiva no polémica sino pedagógica, me pronunciara sobre las obras al uso que se ocupan de este texto, y sobre la eventual ayuda que se puede esperar de ellas. Lo haré someramente más adelante, al final del primer capítulo del presente libro, pp. 26 ss.

Notas del Capítulo I

[1] No pretendo decir que el conocimiento *profundo* de Hegel sea imprescindible para todo filósofo y menos aún para un hombre honrado deseoso de cultura. Hay otros discursos que pueden inducir a una experiencia comparable. Pero que nadie se imagine que requerirán

menos esfuerzo que el discurso de Hegel. Una vez más, lo que está en juego es el grado de radicalidad en el enfoque de los problemas.

[2] Hay una ambigüedad fundamental cuando se habla de "sistema", ya para ensalzarlo, ya, con mayor frecuencia, para depreciar este término. Si por él se entiende una construcción muerta, donde la abstracción del análisis nocional, en lugar de servir a la inmediatez de lo vivido, la encierra en un cuadro reductor, hay sobrada razón para condenarlo al oprobio público. Sin embargo, puede también designar el necesario esfuerzo de *coherencia* que, como explicaré, consiste en reunir los elementos dispersos de lo vivido; ahora bien, no hay filosofía sin este esfuerzo; en este sentido debe calificarse de sistemática *por esencia.*

[3] Esto se opone, con meridiana claridad, a quienes sitúan la experiencia del lado de lo vivido inmediatamente, en contraposición con la obra de la inteligencia. De hecho, lo que califica la experiencia como *humana*, es la lectura con sentido que hacemos de esa experiencia.

[4] Pretendo aquí hablar de Hegel mismo; por ello no entraré en el análisis de estas controversias, aunque sea interesante. Sólo las menciono para despertar al lector a esta evidencia: algunos que se dicen hegelianos, son en realidad prehegelianos; y viceversa, la problemática hegeliana auténtica, como una esperanza de futuro, esboza a menudo un más allá de los enfrentamientos que se derivan únicamente de unilateralidades exacerbadas.

[5] Lo que llevaría indistintamente, como confiesa claramente Claude Lévi-Strauss en su famosa discusión con Paul Ricoeur, a cierto neotrascendentalismo *o* bien a un "materialismo prosaico". Vid. Oscar del Barco (ed.), *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo.* Editorial Universitaria de Córdoba (Arg.) 1967, pp. 115-144, 157-183.

[6] "Sobresumir" es un neologismo que traduce el término alemán "aufheben". Sobre el sentido preciso de este término y la justificación de la transliteración aquí propuesta, véase Hegel, *Ciencia de la Lógica*, T. I, L. II: "La Doctrina de la Esencia" (traducción, presentación y notas de la versión francesa de P.J. Labarrière y Gwendoline Jarczyk), Aubier-Montaigne, col. Bibliothèque philosophique, París 1976, pp. XXVII-XXVIII.

[7] *La experiencia o el Discurso del Otro.*

[8] *Logique de la Philosophie.* Vrin, 2ª ed., 1967, p. 51.

[9] *Problèmes kantiens.* Vrin 1963, p. 102. Véase Hegel, *Science de la logique*, "La Doctrine de l'Essence" (trad. cit., p. 58, nota 94).

[10] Lo cual no significa, una vez más, que sea necesario hacer nuestras al pie de la letra las soluciones que Hegel propuso para su tiempo; pero creo que nuestros problemas siguen siendo inmanentes a su problemática. Es verdad que Emmanuel Lévinas tiene razón en

oponerse a una tal visión reductora de la posteridad, que creyó ver en Hegel el altivo exponente de un idealismo abstracto. Trataré, sin embargo, de probar que Hegel es en realidad muy distinto y que, si nos familiarizamos con él, obtendremos una visión infinitamente más rica y más respetuosa de las diferencias reales que el concepto acoge y presenta en sí mismo (mejor dicho: que él hace "funcionar" *como diferencias*).

[11] P. J. Labarrière, *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.* Aubier-Montaigne, 1968, p. 9.

[12] J. Ritter, *Hegel et la Révolution française.* Bibliothéque des Archives de Philosophie nº 10, Beauchesne 1970.

[13] Cf. B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel.* Amorrortu, Buenos Aires, 1969. Aclaremos que la "política" para Hegel, aunque lugar mayor donde se realiza el Espíritu, no lo da a conocer más que bajo una forma "objetiva", todavía no "absoluta" (esa tercera esfera del Espíritu, en la *Enciclopedia*, comporta, además de lo político, la exposición del contenido concreto del arte, la religión y la filosofía). De aquí se sigue una *relativización* de lo político, sometido a instancias más elevadas. No hay que olvidarlo cuando llegue el momento de juzgar la actitud de Hegel en Berlín durante el último período de su vida.

[14] *Enciclopedia*, § 19-78.

[15] *Foi et Savoir; Différence des systèmes de Fichte et de Schelling; L'Essence de la philosophie critique.* Véase en particular la traducción de este último texto por B. Fauquet, Vrin, 1972.

[16] Véase más adelante, cap. IV, pp. 81 ss.

[17] Estos tres "períodos" constituyen no tanto fases cronológicamente sucesivas cuanto "momentos" coextensivos y sobresumidos —por tanto, conservados en su verdad— a lo largo de su encadenamiento significante. "Dimensiones" permanentes de la realidad, en suma.

[18] Hay que reconocer a Hegel además, entre las novedades que lo acercan a nosotros, el haber sido el primero en romper con los temas tradicionales y con la terminología de la Escolástica, introduciendo, al tratar los problemas concretos del hombre, todo un ámbito de conceptos tomados de la vida cotidiana y que, hasta entonces, no tenían carta de ciudadanía en los tratados filosóficos. Pero no llegaremos a la exageración de Rosenkranz, su discípulo y entusiasta primer biógrafo, que ve en el hecho de que Hegel, a diferencia de muchos de sus predecesores, se hubiera casado (a los 41 años), la señal de que estaba plenamente comprometido en la existencia común de los hombres.

[19] *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel.* Ed. Rieder, París, 1927.

[20] Este seminario —un comentario yuxtalineal de la *Fenomenología*— se publicó a continuación bajo el título *Introduction à la lecture*

de Hegel. Leçons sur la Phénomenologie de l'Esprit. [2]Gallimard, París, 1974. En castellano la obra se ha publicado en tres tomos sin un título de conjunto: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel, La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel.* Pléyade, Buenos Aires, 1971 (el primer tomo) y 1972 (los dos siguientes).

[21] ¡En 1939-1941, o sea 132 y 134 años después de la publicación del original en alemán! Esta traducción es hoy en día la única. Sin duda habrá que comenzar a pensar, a su tiempo, en realizar una nueva.

[22] *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* Península, Barcelona, 1974.

[23] Es verdad que los estudios hegelianos en Francia no se agotan con esos nombres; es sabida la influencia que tuvo, por ejemplo, el seminario dirigido por Eric Wiel, en los *Hautes Etudes*, inmediatamente después de la guerra. Pero su interés —así como el de otros investigadores actualmente importantes— no era prioritariamente la *Fenomenología.* Se encontrará una historia sucinta de la interpretación de esta obra en el apéndice del libro de Ramón Valls-Plana, *Del Yo al Nosotros*, ed. Estela, Barcelona, 1971, pp. 388-408. Por lo demás, haré algunas indicaciones al final del presente capítulo sobre la ayuda que puede esperarse de cada uno de estos estudios.

[24] "en él mismo", esto es, en el individuo. *Ph.* 25/10 (20/12).

[25] *Ph.* 66/19 (53, seg. párr./2).

[26] Véase *supra*, p. 251 nota 3.

[27] "die Darstellung des erscheinenden Wissens": *Ph.* 66/37 (54/11).

[28] Tratando de situar la *Fenomenología* en el lugar que le corresponde, quiero cuidarme, sin embargo, de no cambiar en su favor la opinión depreciadora que combato; en efecto, la *Fenomenología* remite al Sistema y postula, por lo tanto, su lectura. Pienso incluso que es muy urgente hacer el mismo trabajo de esclarecimiento serio que hemos hecho en la *Fenomenología*, respecto de la *Ciencia de la lógica* en particular, pues, a mi modo de ver, es su obra más importante y con mayor futuro. Por ello me ocupo actualmente, con la colaboración de Gwendoline Jarczyk, en hacer una traducción verdaderamente viable de la *Lógica*, así como en fomentar algunos estudios fundamentales sobre ella. Evidentemente, una lectura correcta de la *Lógica* presupone una clarificación de la percepción (una educación de la conciencia) que, en cierto sentido, sólo la *Fenomenología* puede proporcionar.

[29] Hasta cierto punto, porque, como lo concretaré en el próximo capítulo, Hegel evoca otras posibilidades y otras vías de acceso a su filosofar.

[30] Por ejemplo en el librito de François Chatelet, publicado en Seuil, en la colección "Les écrivains de toujours". O, mejor aún, en la "Presentación" con que Bernard Bourgeois inicia su traducción de la "Lógica" de la *Enciclopedia* (Vrin 1970, pp.13-30).

[31] *Zwischen Phänomenologie und Logik (Entre Fenomenología y Lógica).* Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung. Schulte-Bulmke, Frankfurt-en-Main 1955.

[32] Esta obra no volverá a publicarse en vida de Hegel. Pero, unos cuantos meses antes de su muerte, Hegel se pondrá a retocarla, aunque sólo podrá terminar el primer libro del primer tomo, "El Ser". Véase "Algunas precisiones históricas" con las que hemos encabezado, Gwendoline Jarczyk y yo, nuestra traducción de este libro, Aubier-Montaigne 1972, pp.VI-XIII.

[33] Hegel mismo emprenderá dos ediciones más de este texto, en 1827 y 1830. Entre otras modificaciones añadirá entonces, en el "Concepto preliminar", las famosas páginas sobre "Las tres posiciones del pensamiento respecto de la objetividad". Me ocuparé, en el capítulo próximo, de la importancia de este texto.

[34] Las ediciones Glockner y Lasson/Hoffmeister constan cada una de 25 volúmenes. La nueva edición, en curso de publicación en Felix Meiner, está bajo la responsabilidad del Hegel-Archiv de Bochum. Será realmente la primera edición de verdad crítica y prácticamente definitiva; constará de unos 40 tomos.

[35] El problema crítico se complica aquí porque cierto número de estos manuscritos de oyentes de Hegel, dispuestos al libre arbitrio de los responsables de la primera edición que comenzó con la muerte de Hegel y se terminó en 1842, se perdió a continuación.

[36] Volveré a ocuparme de este punto al tratar de las "grandes articulaciones de la obra", en el capítulo III. De hecho, la sistematicidad de esta obra es de un tipo distinto a la imaginada por Haering, al fraccionar arbitrariamente el texto en función de las tres rúbricas recién mencionadas.

[37] *Ph.* 67/16 y/24 (54/17 y/23).

[38] Sin perjuicio de otras vías posibles, que el mismo Hegel indica, hacia su filosofar y de las que trataré en el capítulo siguiente.

[39] Al comienzo del siguiente capítulo me ocuparé de la significación precisa del término "figura" ("Gestalt").

[40] *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu.*

[41] Se trata del segundo desarrollo de la Razón: "La actualización de la consciencia de sí por su propia actividad". Las tres figuras que definen este pasaje —Placer y Necesidad, Ley del corazón y Delirio de la presunción, Virtud y Curso del mundo— parecen, en efecto, encarnarse, según Hegel, en tres personajes literarios: Fausto, Karl Moor y Don Quijote.

[42] *Determinado*, porque cada figura es una concreción y, por tanto, una particularización del todo; *determinante*, porque la inadecuación entre lo universal y lo particular es la razón de la necesaria conversión (o de la sobresunción) de este particular.

[43] Debe observarse que este método que parte del todo para, de allí, bajar hasta los detalles, es el mismo que, en otro contexto, emplea Jacques Derrida para tratar del tema del lenguaje en la filosofía de Hegel; vid. su excelente estudio *El pozo y la pirámide*, en el libro colectivo *Hegel y el pensamiento moderno.* Siglo XXI, México, 1973, pp.30-92.

[44] Véase Cap. III, p. 59.

[45] [El original declara limitarse a la bibliografía francesa. Y son los títulos franceses, cuando no están traducidos al castellano, los que ha eliminado la versión castellana, sustituidos en lo posible por alternativas accesibles lingüísticamente. Sólo he conservado los títulos en francés del mismo Labarrière, pues facilitan un panorama de lo que abarca su ocupación con Hegel. Todos los autores extranjeros no franceses han sido añadidos asimismo en la traducción. (Nota del traductor, *J.M.R.*)]

[46] La segunda y tercera parte de este libro, aunque siguen el desarrollo de la obra, la estudian a un nivel de significación secundario que parece suponer cierto conocimiento del texto. Pero muchos lectores me han dicho que han sacado provecho de ellas ya en una primera lectura. Es obvio que no está prohibido. Se puede también leer mi artículo titulado *Le Concept hegelien, identité de la mort et de la vie*, en "Archives de philosophie", julio-sept. 1970, pp.579-604.

[47] Para terminar debo hacer algunas apreciaciones sobre las obras "clásicas". *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, de Jean Wahl, es un estudio importante sobre todo por el influjo que ejerció en la presentación de un Hegel menos estereotipado y dogmático de lo que se decía; pero no constituye una gran ayuda para leer línea por línea el texto mismo de Hegel. La tesis de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* puede consultarse; aporta indicaciones históricas preciosas y glosa de manera frecuentemente feliz los pasajes más fáciles; pero sucede a menudo que elude las verdaderas dificultades, contentándose entonces con citar el texto. El libro de Alexandre Kojève citado *supra*, nota 20, tuvo y sigue teniendo una influencia tal que no es posible pasarlo por alto; pero consideraría peligroso el consultarlo demasiado pronto, antes de haberse formado personalmente una opinión fundada acerca de los dos puntos en los que Kojève toma posiciones parciales y muy discutibles: la importancia excesiva y deformada que concede a la figura "dominación y servidumbre", y el pretendido "ateismo" de Hegel. Finalmente la tesis del P. Niel, *De la Médiation dans la Philosophie de*

Hegel, que todavía se encuentra citada en todas las bibliografías, ha perdido, a mi juicio, mucho del valor que le fue reconocido antaño.

Notas del Capítulo II

[1] He indicado ya el significado del término "figura", *supra*, p. 22 A las indicaciones complementarias que haré a continuación añadiré otras más completas en el próximo capítulo.

[2] El término "sección" no es del mismo Hegel. Cuando habla de las grandes divisiones (Conciencia, Consciencia de sí, Razón, Espíritu, Religión, Saber absoluto) emplea el término lógico "momentos" o el muy vago de "figuraciones" ("Gestaltungen"); cf. *Ph.* 476/19 y 24s (397, 2° párr./5 y /9s). Usaré, sin embargo, el término "sección", totalmente neutro y comprensible de modo más inmediato.

[3] Ya he remitido al comienzo del estudio que J. Gauvin consagró a la figura "Placer y Necesidad". Este texto teoriza de una manera notable el principio hermético aquí aducido; cf. *supra*, p.28, núm. 10.

[4] Esta formulación se aclarará al final del presente capítulo) infra, pp. 55 ss. cuando comente un texto paralelo de esta Introducción para dar a conocer algunas "Características más precisas de la Fenomenología del Espíritu".

[5] *Ph.* 74/15 (59, 5° *párr.*/24).

[6] Constituyen aproximadamente una cuarta parte del texto.

[7] Esta "necesidad" —como ha dicho Hegel en el texto antes citado— no es directamente "para la conciencia". Por ello ésta sigue siendo completamente "libre" de aceptar o rechazar las consecuencias que "nosotros" sacamos del fracaso de sus experiencias. Al final del presente capítulo volveré sobre esta conjunción capital de necesidad y libertad.

[8] En resumen, tomando una comparación del tratamiento psicoanalítico, hay que decir que el proceso de la conciencia es siempre, por alguna razón, "didáctico". Es sabido que, a diferencia del tratamiento "terapéutico", el "didáctico", que intenta ante todo hacer del paciente un psicoanalista en acto, busca en cada nudo del camino permitirle *comprender* el dinamismo que actúa en él, así como las reglas teóricas y prácticas de su funcionamiento.

[9] Como lo precisa con justeza Hyppolite en una sucinta nota de su traducción de la *Fenomenología* (I, 5, nota 1), el término "elemento" en Hegel "designa en general un medio", en la acepción que tiene, por ejemplo, al hablar del "elemento marino".

[10] *Logik* I 23 (*Lógica* 41), Introducción. "*Logik*" se refiere a la edición por Georg Lasson de la *Wissenschaft der Logik*. [2]Meiner, Leipzig 1932 (y reimpresiones). "*Lógica*" se refiere a la traducción por A.

y R. Mondolfo de la *Ciencia de la Lógica*.[1] Hachette, Buenos Aires, 1956 (y reimpresiones).

[11] *Ph.* 63/2 (51/3). Esta misma expresión se encuentra asimismo —casi diría: como es debido— en la primera página del Prefacio escrito por Hegel para esta obra en enero de 1807: *Ph.* 9/21 (7/19).

[12] Estas precisiones se hacen inmediatamente después del primero de los dos textos que acabo de citar.

[13] En todas sus formas: Espíritu subjetivo (Antropología, Fenomenología, Psicología), Espíritu objetivo (Derecho, Moral, Eticidad familiar, económica y política), Espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía).

[14] *Logik* I 53 (*Lógica* 65), introducción al primer libro.

[15] *Ph.* 12/11 (9, tercer párr./2).

[16] "La figura verdadera de la verdad" está puesta "en esta cientificidad —lo que vale tanto como afirmar que sólo en el *concepto* tiene la verdad el elemento de su existencia": *Ph.* 12/27 (9, 4º párr./1). Apenas hará falta precisar que el "concepto" hegeliano no pertenece al orden de una abstracción noética; concebir (o comprender) es, de acuerdo con la etimología de este término, reunir los diversos momentos que constituyen lo real, esforzándose por captarlos en el "elemento" unificante que los pone y determina en su verdad.

[17] *Ph.* 23/22 (18, tercer párr./2).

[18] *Logik* I 53 (*Lógica* 65). Véase también los párrafos que siguen a esta cita.

[19] *Logik* I 54 (*Lógica* 65).

[20] *Ibid.*

[21] ... "avanzar es *retroceder al fundamento*, a *lo originario* y *verdadero*, del cual depende el principio con que se comenzó". *Logik* I 55 (*Lógica* 66).

[22] *Ph.* 558/10 (468/19). Cf. al respecto el primero de los artículos antes citados, p. 29, nº 9.

[23] *Ph.* 19/24 (15, 2º párr./1).

[24] El espíritu sólo puede conocer algo presuponiendo la existencia de un mundo *libre* en relación con él; esto sitúa a Hegel en las antípodas de un idealismo únicamente "subjetivo".

[25] *Ph.* 20/5 (15, tercer párr./1). Véase también *Ph.* 24/7 ss. (19, 2º párr.).

[26] Menciono sobre este punto un estudio fundamental de Gwendoline Jarczyk, de próxima aparición: *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, que explica excelentemente esta estructura reflexiva de lo real expresada en la doble igualdad sustancia/concepto y necesidad/libertad.

[27] Esto es, en el saber *puro* que, al final de la *Fenomenología*, desarrolla el "elemento" de la ciencia.

[28] "Seines Gestaltens".

[29] Es un error del texto de Hoffmeister hablar de la diferencia *superada* de la consciencia; el original lleva sin duda la negación, que he trasladado a la traducción.

[30] *Ph.* 561/37 (471, 2°/1).

[31] "Unruhe", evidentemente, no tiene en el contexto ninguna connotación psicológica o moral; significa que, en la relación estructural con el espíritu, el mundo está *en movimiento* "intemporalmente".

[32] He aquí la clave de una lectura verdadera de las últimas páginas del Saber absoluto; a su tiempo las comentaremos, recordando que el contenido de esta *libertad del Yo* es la *libertad de la historia*, la cual sólo es posible comprender como expresión del concepto, por cuanto se encuentra asumida en su "contingencia" auténtica.

[33] *Ph.* 25/6 ss. (20/8 s.).

[34] *Ph.* 11-12 (8 s.).

[35] O del saber en su aparición, *Ph.* 66/37 (54/1 s.).

[36] *Logik* I 55 (*Lógica* 66).

[37] *Logik* I 56 (*Lógica* 66). Hay que releer las páginas contiguas a estas dos citas, así como los pasajes de la misma tesitura en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, *Ph.* 11/13 ss. (8, 2° párr./11 ss.); 20/16 (16/8); 22/19 (17, tercer párr./9).

[38] *Logik* I 56 (*Lógica* 67).

[39] De hecho, los términos "fundamento" ("Grund") y "principio" ("Prinzip") pueden tener una doble acepción. Si el fundamento es *sólo* fundamento, si el principio es *únicamente* principio, no constituyen más que un punto de partida, en el sentido banal del término a quo'; pero son *verdaderamente* principio y fundamento, si se mantienen presentes y activos a todo lo largo del proceso de realización (*Ausführung*) en que consiste la exposición de la totalidad sistemática. Cf. *Ph.* 23-24 (18 s.).

[40] *Enc.*, eds. 1827 y 1830, § 17.

[41] *Logik* I 51 (*Lógica* 63).

[42] *Logik* I 55 (*Lógica* 66).

[43] *Logik* I 56 s. (*Lógica* 67).

[44] *Enc.*, § 17.

[45] *Logik* I 57 (*Lógica* 67).

[46] *Ibid.*

[47] *Enc.*, loc. cit.

[48] Este texto será eliminado en la segunda y tercera ediciones, 1827 y 1830. *Enc.* 1817, § 35.

[49] Hegel rechaza, pues, una dualidad primera (o última) que no sería más que dualismo. Pero es claro que pretende dar su lugar a la *dualidad segunda*, que expresa la "escisión" esencial del concepto, su *Entzweiung*. Así, en la primera sección de la "Doctrina del Concepto", en el umbral de la *Ciencia de la Lógica*, se despliega al más alto nivel la concatenación significante del Concepto, del Juicio y del Silogismo —unidad primera, escisión esencial, unidad devenida—.

[50] *Ph.* 11/31 (9/3).

[51] *Enc.* § 5, nota.

[52] *Ibid.*

[53] *Ph.* 17/3 (13, 2° párr./13).

[54] *Ibid.*

[55] *Enc.* § 1. Cf. *Ph.* 66/11-38 (53/21-54/2).

[56] Encuentro tres de ellas al final del "Concepto preliminar" de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817 (§ 36, nota) y la cuarta en el "Concepto preliminar" de las ediciones de la *Enciclopedia* que datan de 1827 y 1830 (§ 25, nota). Me tomo la libertad de invertir aquí el orden de exposición de estas diferentes "vías", para destacar mejor el lugar privilegiado que bajo todos los aspectos ocupa la *Fenomenología del Espíritu* en este conjunto.

[57] *Enc.* § 17.

[58] *Ph.*, 66 (53).

[59] *Enc.* §§ 61 ss.

[60] Este artículo, publicado en Jena en *Kritisches Journal der Philosophie*, data de 1802. Fue traducido y presentado en francés por B. Fauquet (Vrin, 1972). Su lectura puede constituir sin duda una vía de acceso a la filosofía hegeliana.

[61] Autor, en 1801, de una obra en dos tomos titulada *Crítica de la Filosofía teórica.*

[62] Es sabido que la *dialéctica* en sentido propio representa el segundo momento de todo proceso lógico; lugar de lo "negativamente racional", se sitúa entre la positividad primera de las *determinaciones discursivas* y la positividad resultante de lo *especulativo* o "positivamente racional": *Enc.*, §§ 79-82.

[63] *Ph.*, 68/28 (55, 2° párr./8). Cf. *Ph.* 154-158 (124-128).

[64] *Ph.*, 67/16 (54/17).

[65] 1801. Trad. al francés de M. Méry, en *Hegel, Premières Publications* (Vrin, 1952).

[66] 1802. Traducción francesa de B. Fauquet (Vrin 1972) en el mismo volumen que *La Relation du Scepticisme avec la Philosophie.*

[67] 1827 . Este "Vorbegriff" entre la Introducción y la Doctrina del Ser abarca los §§ 19 a 83.

[68] *Enc.*, § 25.

[69] Dos expresiones que en la terminología habitual de Hegel son claramente despectivas. Las "verdades *históricas*" (habría que decir "solamente" históricas) se refieren, según él, "al ser determinado singular, al contenido visto desde el ángulo de su contingencia y arbitrariedad, determinaciones del mismo [contenido] que no son necesarias" *Ph.* 35/5 (28, tercer párr./3). Por lo que respecta al "razonamiento" (*Räsonnement, Räsonnieren*), éste no tiene nada que ver con la auténtica "racionalidad" (*Vernünftigkeit*), pues sólo es abstracción, falsa "libertad frente al contenido y vanidad a su respecto", *Ph.* 48/25 (39, 2° párr./15). Sobre ambos términos, véase también *Lógica*, Introducción, pp. 10 (y nota 8 de la traducción francesa), 18 (*Logik* 23 s., 32; *Lógica* 41, 48).

[70] *Enc.* § 25, nota.

[71] *Enc.*, 1817 , § 36; 1827, § 25, nota.

[72] "*La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: Histoire, Religion et Sciencie*", en *Hegel-Studien*, t. 9, pp. 131-153.

[73] *Enc.* §§ 413-439.

[74] En la *Enciclopedia*, en cambio, Hegel podía cerrar la "fenomenología" con la consideración sobre la reconciliación "formal" entre la conciencia y el mundo, la conciencia y la consciencia de sí, pues entonces esta ciencia, siendo "eslabón orgánico en el círculo de la filosofía", tenía sentido en esta complementaridad con todas las demás partes de la Filosofía del Espíritu. En cambio la *Fenomenología* de 1807, para tener validez como obra autónoma, debía incluir en ella no sólo la "fenomenología" del sistema, sino el conjunto de las tres esferas del Espíritu.

[75] Hegel había empleado ya esta imagen para resaltar en la Introducción a la *Fenomenología* la relación estructural entre la "necesidad" del despliegue del Espíritu y la "libertad" de lo que sobreviene a la consciencia en la contingencia de su experiencia, *Ph.* 74/26 (60/1).

[76] Como es sabido, Theodor Haering fue el primero en defender la tesis sobre la pérdida de control y la incoherencia. Los argumentos que presento aquí contra esta posición, vienen a reforzar los que he aducido en *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, pp. 21 ss.

[77] *Logik* I 30 y 7s (*Lógica* 65, cp. 46).

[78] *Logik* I 35s (*Lógica* 50).

[79] *Logik* I 7 (*Lógica* 30).

[80] Traducción al francés de este texto en *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 33. Véase el comentario sobre este punto en las páginas siguientes de esta obra, en particular p. 35.

[81] *Ph.*, 79/4-10 (63/3-8)

[82] Cf. cap. IV, p. 84.

[83] *Ph.* , 63/1 - 66/11 (51 - 53/21).

[84] *Ph.*, 66/11 - 38 (53/21 - 54/2).

[85] *Ph.*, 67/7 (54/9 s).

[86] Véase a este propósito también *Ph.*, 33/12 (26, tercer párr.).

[87] Es sabido que la problemática global de la *Fenomenología* puede expresarse así: convertir la extrañeza ("Fremdheit") primera en verdadera exterioridad ("Ausserlichkeit").

[88] *Logik* I, 30 (*Lógica* 46). Recuerdo que "ob-jeto" traduce "Gegenstand" y designa la realidad que según la etimología está "puesta ante" el sujeto; "Objekt", traducido por "objeto", es más neutro e indeterminado.

[89] *Ph.*, 70/10 (56, 2° párr./4). Las siguientes citas están sacadas de la página que sigue a este pasaje.

[90] El término aparece explícitamente en este pasaje a modo de una recapitulación conclusiva, *Ph.*, 73/3 (58, tercer párr./1). Vuelve a aparecer en los siguientes pasajes de la obra: 83/21 (66, 2° párr./6); 86/23 (69/3); 155/30, 156/4 y 37 (125, 2° párr./3, tercer párr./1, 126, 2° párr./8); 519/19 y 31 (432, 2° párr./6 y 15); 53/5 12, 15, 19, 22, 30, 54/17 (43, 2° párr./9, 15, 18, 21; tercer párr./1, 8; 44/19).

[91] *Ph.*, 73/3 (58, tercer párr./1).

[92] *Ph.*, 71/20 y 17 (57/5 y 3).

[93] El término experiencia puede tener una doble acepción simultánea que designa tanto el proceso en su globalidad (*la* experiencia de la conciencia) como cada una de las etapas que jalonan esta conversión que hay que reanudar perpetuamente (*las* experiencias de la conciencia).

[94] *Ph.*, 71/18 (57, tercer párr./4).

[95] Pues se trata menos de construir un edificio conceptual añadiendo certeza a certeza, que de alcanzar el sitio-fuente original que es la nada, por la que existen todas las cosas. Para lograrlo, el hombre debe perder todas sus evidencias inmediatas, las de ser cosa entre las cosas (Sección Conciencia), sujeto inmediato entre los sujetos (Sección Consciencia de sí), simple poder de intelección formal (Razón), ser de historia o animal religioso (Espíritu y Religión); debe liberarse de estos prejuicios e "ideas personales": "será prescindiendo de ellas como lograremos considerar la Cosa tal y como es *en y por sí* misma", *Ph.*, 72/2 (58/1).

[96] *Ph.*, 74/36 (60, 2° párr./2 s).

[97] Algunos de los originales que han llegado hasta nosotros, tienen una portada que lleva el primer título, otros el segundo, otros, en fin, los dos títulos; una página ha sido intercalada en el último

momento, cuando los ejemplares en cuestión ya estaban encuadernados.

[98] La expresión aparece en efecto en *Ph.* 26/9 (21/2).

[99] *Ph.*, 27/38 (22, 2° párr./12). Hay que releer a este propósito las dos páginas que preceden esta cita.

[100] *Ph.*, 68/20 s. (55, 2° párr./2); 74/23 (59, 2° párr./31).

[101] Me conformo con remitir aquí de nuevo al estudio de próxima aparición de Gwendoline Jarczyk, ya mencionado (*supra*, p. 258, nota 26). No conozco mejor aproximación a este punto central. tral.

[102] *Ph.*, 74/2 (59, 2° párr./13).

[103] *Ph.*, 74/26 (60/1).

[104] *Ph.*, 75/6 (60, 2° párr./8).

[105] *Ph.*, 69/16 (55, tercer párr./9).

Notas del Capítulo III

[1] Véase pp. 32-33.

[2] Cf. a este propósito el artículo de J. Gauvin titulado "Le 'Für uns' dans la Phénoménologie de l'Esprit", *Archives de Philosophie*, octubre-diciembre 1970, pp. 829-854.

[3] *Ph.* 74/37 (60/12).

[4] *Ph.* 75/5.

[5] Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, Berlín, 1939, p. 485.

[6] Añadiré más adelante un argumento textual decisivo: todos los "paralelos" (o citas internas) que señalan la relación entre la sección Razón y la sección Espíritu, manifiestan el vínculo estrecho de ambas —el cumplimiento de la primera en la segunda—. No hay, pues, aquí manera de introducir una censura mayor, como lo hacia todavía Jean Hyppolite en la Advertencia que encabezaba su traducción (I, V-VI), antes de matizar mucho esta posición categórica en su *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu.*

[7] Otto Pöggeler ha sido seguramente el primero en llamar la atención sobre esta lectura más precisa del texto en cuestión. Cf. *Die Deutung der Phänomenologie des Geistes*, en: *Hegel-Studien* I, ps. 282-283 (Traducción francesa: *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit*, en: Archives de Philosophie, abril-junio 1968, pp. 221-222).

[8] Cf. pp. 67 ss.

[9] *Ph.* 140/28 (113/5).

[10] *Ph.* 86/6 (68, 2° párr./16).

[11] *Ph.* 74/40 (60 3°/4). Cf. también, entre otros múltiples pasajes, *Ph.*, 550/21 (462/8); 562/13 (471, 2°/14); 26/8 (21/1); *Enc.*, § 25 nota.

[12] Véase p. 51.

[13] El pasaje que sigue al citado contempla asimismo esta unidad y, de modo significativo, la recapitula así: "La riqueza de las manifestaciones del Espíritu, riqueza que a primera vista se presenta como un caos, accede a una organización científica, que la explana de acuerdo con su necesidad". De este modo la unidad está presente, como es debido, en el punto de partida y al término.

[14] Es preciso recordar que se trata de las unidades que llamo en esta obra "secciones". Cf. p. 31 y p. 257 nota 2. En la introducción a la Religión, Hegel, como he dicho, habla a este respecto de "momentos" o "figuraciones".

[15] Este nivel queda sugerido en el prospecto para los libreros, pues Hegel procede a hacer dos enumeraciones que, en ciertos aspectos, tienen el valor de tales agrupamientos: el que acaba de leerse y el que, al final de este texto, aúna "Religión" y "Ciencia".

[16] En el texto que nos sirve aquí de punto de partida, este nivel, así como el último, que evocaré ahora, queda implícitamente reconocido en el inciso que indica que las "divisiones principales" (secciones y ocasionalmente subsecciones) "se subdividen a su vez varias veces". Hegel empleará una vez, a propósito de la Certeza sensible, para designar este nivel el término de "dialéctica", *Ph.* 86/33 (69/3).

[17] En cursiva en el índice.

[18] *Ph.* 124/13 (100, 2°/7).

[19] *Ph.* 25/10 (20/12).

[20] Lista de paralelos, *op. cit.*, pp. 273-305; clasificación y tipología, *ibid.*, pp. 306-307. La segunda y tercera parte de este estudio consisten en el análisis interpretativo de todos estos pasajes; se podrá, pues, remitir a este texto detallado, lo cual me dispensará de entrar aquí en todos los detalles. Véase también, en exacta correspondencia con la exposición presente, el último capítulo de la primera parte, titulado "Las totalizaciones sucesivas", *ibíd.*, pp. 65-70.

[21] Cf. *Structures et mouvement dialectique*, pp. 188-191.

[22] *Ph.*, 553/5 (464, 2°).

[23] *Ph.*, 473/9 (395/8s); cf. también 474/10 (395, 3°/11 s), 476/14 (397, 20/1) y *passim*.

[24] *Ph.*, 473/7 (395/6).

[25] *Ph.*, 475/3 (396, 3°/5).

[26] *Ph.*, 473/4 y 476/19 (395/3 s y 397, 2°/5).

[27] *Ph.*, 475/1 (396, 3°/3). Se trata de las tres subsecciones del Espíritu.

[28] Hegel habla además a este respecto del "Espíritu en su mundo" o del "*ser determinado* del Espíritu": *Ph.*, 476/15 (397, 2°/2).

[29] El texto aquí comentado plantea aún otra cuestión importante: ¿cómo es posible decir que la reconciliación entre conciencia y consciencia de sí que se produce al final de la lectura del despliegue del Espíritu en su conciencia (es decir, implícitamente), esté sentada "en la forma del ser-para-sí" y que, en cambio, la otra reconciliación que resulta del desarrollo del Espíritu en su consciencia de sí (es decir, en su para-sí) esté, a su vez, sentada "en forma implícita"? A este respecto permitáseme remitir a la explicación de este punto en *Structures et Mouvement dialectique*, pp. 189-190. La solución de este pequeño enigma vale como confirmación de la lectura aquí propuesta.

[30] Sic en el índice.

[31] Lo cual corresponderá precisamente a la perspectiva de la sección Religión.

[32] *Ph.*, 350/19 (289, 2°/8).

[33] Cf. *supra*, nota 29.

[34] Por cuanto depende del "para-nosotros".

[35] *Ph.*, 161/9 (130, 2°/13).

[36] Texto en *Structures et mouvement dialectique....*, p. 33.

[37] *Ph.*, 547/16 (455, 3°).

[38] He aquí porqué el texto sobre el Saber absoluto antes comentado decía que la reconciliación producida por "el Espíritu religioso" entre la conciencia y la consciencia de sí se planteaba sólo "en forma implícita".

[39] *Ph.*, 549/8 (461/7).

[40] Se trata exactamente de la misma expresión con que nos hemos encontrado en el párrafo bisagra de la primera parte del Saber absoluto para designar el conjunto de las cuatro primeras secciones, *Ph.*, 553/8 (464, 2°/3).

[41] *Ph.*, 549/11 (461/9). Recordemos que el término "figuraciones" designa las unidades de redacción que llamo "secciones". Hegel dice, pues, que la sobreasunción del representar debe producirse a través de las cuatro secciones que constituyen "el Espíritu en su conciencia"; y, de hecho, Hegel demostrará que esta sobreasunción estaba ya adquirida, como corresponde, en la última figura de la sección Espíritu, *Ph.*, 554/1 (464, 3°/15).

[42] Cf., por ejemplo, en *Structures et Mouvement dialectique...*, los paralelos inventariados en los números 183, 199, 200, 204. "Espíritu ético" es el nombre que recibe en la cuarta sección (el Espíritu) lo

que Hegel llamaba al comienzo de su obra las "figuras de la conciencia", cf. *Ph.*, 315/30 (261/7).

[43] Y ello se expresará, como lo mostraré a continuación, en el hecho de que Hegel vincula estrechísimamente la sección Razón y la sección Espíritu.

[44] *Ph.*, 133/15 (107/10).

[45] *Ph.*, 134/6 (107, 2°).

[46] Primera subsección de la Razón.

[47] La "categoría" es presentada al comienzo de la Razón como afirmación de la unidad, aún sólo teórica, entre ser y pensamiento.

[48] *Ph.*, 255/25 (208, 3°/3).

[49] *Ph.*, 178/19-26 (144, 2°/5-11).

[50] *Ph.*, 256/39 (209, 3°/1).

[51] *Ph.*, 314/31 (260, 2°/1).

[52] *Structures et Mouvement dialectique...*, pp. 109 s. Se podrá juzgar sobre ello en un ejemplo particularmente claro: "Si bien la conciencia honrada [la conciencia solamente racional] nunca capta más que la *vacía cosa misma*, la buena consciencia, en cambio, la conciencia ética [acabada en el orden del Espíritu] la alcanza en la plenitud que ella le da por sí", *Ph.*, 451/23 (374, 2°/14). Otros ejemplos: paralelos n° 108, 109, 110, 111, 113, 114, 175, etc. en *op. cit.*

[53] Véase pp. 61-62.

[54] "Sólo en la consciencia de sí, que es el concepto del Espíritu, alcanza la conciencia su punto crítico, en que se aparta de la colorista apariencia del más-acá sensible y de la noche vacía del más-allá suprasensible, para penetrar en el día espiritual de la presencia", *Ph.*, 140/34 (113/10). Sobre esta última expresión, cf. *Ph.*, 284/35 (232, 2°/11); 299/37 (245/7); 290/17 (237/7). Y sobre el anuncio del Espíritu desde esta etapa, *Ph.*, 158/32 (128/2) y 159/6 (128, 2°/7).

[55] *Ph.*, 123/37 (I 99/última línea). El término empleado aquí es "Aussöhnung".

[56] *Ph.*, 124/9 (100, 2°/5). Sobre la "representación" que debemos abandonar para llegar a ese punto, cf. las líneas precedentes en el texto citado.

[57] *Ph.*, 124/13 (100, 2°/7).

[58] *Ph.*, 125/20 (101, 2°/1).

[59] Hegel afirma, en efecto, que la cuestión de una "transición", cualquiera que sea, a la pluralidad de las diferencias no se plantea, por cuanto desde siempre y como una estructura de lo real éstas están "ya" ("schon") presentes y afirmadas en su unidad, *Ph.* 126/5, 8, 11, 25 (101, 2°/23, /26, /28, 102/11). Respecto de esta intemporalidad esencial del acto lógico, cf. mi artículo citado *supra*, p. 28.

[60] *Ph.*, 99/26 (79, 4°/2).

[61] Véase p. 62.

[62] *Ph.*, 473-480 (395-401).

[63] *Ph.*, 549-556/14 (461-466).

[64] El texto que constituye la primera parte del Saber absoluto está analizada en la obra citada, pp. 185-211; y la Introducción a la Religión se estudia y comenta (con ilustración de esquemas) en las páginas 145-161. Este es el único punto de coincidencia entre este estudio y la presente obra.

Aprovecho la ocasión para señalar un error que se deslizó en la página 209 de *Structures et Mouvement dialectique...*, en uno de los esquemas propuestos: la línea inferior que relaciona la "forma espiritual" que "debe adquirir un contenido" con el "contenido total" que encuentra en la Religión, no tiene por qué volver al comienzo de la obra, sino que debe pasar directamente de izquierda a derecha, del término del Espíritu en-su-conciencia a la efectividad en que el Espíritu se afirma a partir de su consciencia de sí.

[65] Se trata de un pasaje que, efectivamente, plantea problemas. Sabemos que en las transiciones comunes de figura a figura el contenido nuevo procede de la negación del contenido determinado que era el objeto de la experiencia en curso. Aquí, sin embargo, el contenido se ha debilitado hasta producir una forma perfecta pero totalmente vacía: "el *sí* de la reconciliación, *Ph.*, 472/36 (392/26). Hay, por tanto, una ruptura de la continuidad y se impone la necesidad de buscar en otra parte —una otra parte que es aparente— otro contenido que responda a esta forma.

[66] Cf. Cap. VII, p. 137.

[67] *Ph.*, 472/40 (392/última línea).

Notas del Capítulo IV

[1] *Ph.*, 67/5-6 (54/7).

[2] *Ph.*, 25/10 (20/11).

[3] Cf. pp. 63-64.

[4] *Ph.*, 476/17, 30, 33 (397, 2°/3 s, /14, /16).

[5] *Ph.*, 476/19, 26, 35... (397, 2o/5, /10, /18).

[6] *Ph.*, 476/24 (397, 2°/9s).

[7] *Ph.*, 476/39 (398/4).

[8] *Ph.*, 476/31 y 477/2, 9 (397, 2°/15; 398/6, /12).

[9] *Ph.*, 477/6 (398/9).

[10] Lo que, en el formalismo lógico que expresa la "Doctrina del

Concepto" (libro 3° de la *Ciencia de la Lógica*), Hegel llama la "particularidad". *Logik* II, 245: "El concepto particular".

[11] *Ph.*, 477/8 (398/11).

[12] *Ph.*, 477/5 (398/8). Estas "totalidades particulares" están constituidas por las secciones; en ellas encontramos, como conviene, el término central del silogismo, que Hegel designa aquí, como ya he dicho antes, con el término "determinación"; cf. *supra*, nota 10.

[13] *Ph.*, 477/10 (398/12). Acabo de citar los dos textos que se refieren a las figuras y sólo a ellas. Otro pasaje pone esta historicidad esencial de los términos singulares en correlación con la historicidad no menos esencial del Espíritu como totalidad, por encima de la ahistoricidad lógica de los momentos o secciones: "...por lo que a la Religión se refiere, el curso de estos mismos [momentos] no debe representarse en el tiempo. Sólo el Espíritu total está en el tiempo y las figuras que lo son del *Espíritu* total como tal, se explanan sucesivamente, pues sólo lo total tiene efectividad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro, [forma] que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* de este mismo [todo], Conciencia, Consciencia de sí, Razón y Espíritu, por cuanto son momentos, carecen cada uno de ser determinado propio". *Ph.*, 476/28 (397, 2°/14).

[14] Tal es el caso, por ejemplo, de W. Purpus, en su obra titulada *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel* (La dialéctica de la conciencia según Hegel), Berlín, 1908.

[15] *Ph.*, 477/11 (398/13). Subrayado P.-J. L.

[16] Cf. *supra*, nota 12. Aquí se encuentra ilustrado lo que antes he llamado la "intemporalidad" del acto lógico; cf. p. 77.

[17] Y es importante subrayarlo desde ahora: esto ataja toda tentativa —o tentación— de interpretar históricamente dialécticas como la Lucha a muerte o Dominación y Servidumbre. Volveré a ocuparme del tema en el capítulo VII.

[18] Cf. *supra*, pp. 75 ss., el desarrollo situado bajo 2.

[19] *Erfüllung*, que Hyppolite traduce lamentablemente por "plénitude"; *Ph.*, 451/25; [análogamente a Hyppolite, Roces traduce "cumplimiento" (374/17 s). N. del T.]

[20] Herbert Marcuse, en su estudio clásico sobre *La Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* ([1] 932; 1972) pone perfectamente de relieve el mecanismo de este retraso; cf. *Structures et mouvement dialectique...*, p. 239, nota 59. Hay que añadir desde ahora que esta entrada en un orden histórico efectivo no hace que la *Fenomenología*, a partir de la sección Espíritu, se transforme de un golpe en filosofía de la historia; de lo que se trata en la sucesión de las figuras históricas es el movimiento *universal*, de tal modo que la localización de su aparición privilegiada bajo tal o cual aspecto, en tal o cual época de la

historia, sirve antes que nada para hacernos atentos a su recurrencia en todos los períodos de la historia. En resumen, la particularidad de los acontecimientos sólo tiene sentido sobre el telón de fondo de la universalidad de la actitud.

[21] *Ph.*, 79/4 (63/3).

[22] *Ph.*, 561/34.

[23] *Ph.*, 140/37 (113/12).

[24] Hay que notar el carácter paradójico de estas afirmaciones con respecto a las opiniones corrientes sobre la dialéctica; lejos de manipular lo real, es en realidad la "inactividad" o libertad que, renunciando a las "pautas", a las "ideas" y a los "pensamientos" exclusivamente subjetivos (*Ph.* 71/40 y 72/1 [57, 3º/21 y /22]), deja existir lo real —hombre y mundo— según sus propias normas de verdad.

[25] *Ph.* 44/14 (35, 3º/31).

[26] *Ph.* 47/11 (38, 2º/1).

[27] Esto implica que no hay discontinuidad entre una y otra de estas modalidades del "comprender". Asimismo, despojada de toda voluntad que yo calificaría de "intervencionista", la conciencia se encuentra frente al *concepto verdadero*, pero bajo su forma aún implícita; por consiguiente aún tiene que dejar que este "concepto exclusivamente" se despliegue hasta el "concepto sentado como concepto". Compárese, por ejemplo, los dos usos siguientes del término, tomados del mismo párrafo: *Ph.* 16/10 y /24 (12, 3º /4 y 13/4).

[28] *Ph.* 80/15 (63, 2º/26).

[29] *Ph.* 88/34 (70/26). Hay que notar que, en estos textos, lo "singular" no tiene toda la fuerza de su acepción lógica, o, dicho de otro modo, lo universal no se basa efectivamente en lo particular, sino se impone a la conciencia sensible en la inmediatez de su aprehensión: *una cosa.*

[30] Las divisiones introducidas por J. Hyppolite en su traducción (I 83, 85, 87) expresan bien las transiciones entre estas tres partes; pero el texto alemán no las trae, y son perfectamente superfluas, toda vez que la lógica del desarrollo se muestra absolutamente clara y suficiente.

[31] *Ph.* 72/5 (58/3). Volvemos a encontar aquí la "inactividad" esencial, que, como hemos visto, caracteriza la actitud dialéctica. Al 'reines Zusehen' de este texto le corresponde el 'nur betrachtan' del Saber absoluto; *Ph.* 561/35 (471/16). En el último capítulo reencontraremos esta mezcla paradójica de actividad y pasividad que Hegel expresa como identidad de 'Anstrengung' y 'Enthaltsamkeit', *Ph.*, 48/11 y 34 (39, 2º/1 s y /23).

[32] "Wenn wir zusehen", cf. nota precedente.

[33] *Ph.* 80/16 (63, 3º /1).

[34] *Ph.* 80/31 [también Roces traduce así: 69, 2°/1. N. del T.].

[35] *Ph.* 80/28 (64/8).

[36] *Ph.* 80/31 (64, 2°/1).

[37] *Ya* ha tenido lugar la "escisión" esencial, cf. *supra*, p. 266 nota 59.

[38] Ni día, ni noche: *ahora*; ni árbol ni casa: *aquí*.

[39] *Ph.* 82/2 (65/11).

[40] *Ph.* 81/33 (I 84/8).

[41] *Ph.* 82/23 (65, 3°/4).

[42] *Ph.* 82/15 (65, 2°/8).

[43] *Ph.* 82/26 (65, 3°/6).

[44] *Ph.* 82/28 (65, 4°/1).

[45] Lo cual demuestra que, en un mundo que cambia por naturaleza y estructuralmente, no hay regla *fija* de lectura que valga.

[46] *Ph.* 83/15 (66, 2°/1).

[47] *Ph.* 83/21 (66, 2°/6).

[48] *Ph.* 83/29 s. (66, 3°/1).

[49] Hegel siempre rechazó con desprecio toda afirmación proveniente de un idealismo "subjetivo"; en cambio gustaba de caracterizar su sistema como un idealismo "absoluto". Explicaré este punto al final de la presente obra.

[50] *Ph.* 84/6 (66, 3°/15).

[51] Opinión: "Meinung". Jean Hyppolite (I 81, nota 10) resalta el juego de palabras intraducible que tampoco yo puedo traducir mejor. Se trata de la opinión no veri-ficada, tomada en la subjetividad inmediata que sólo es mía. Cf. Hegel. *Filosofía real.* Madrid, F.C.E., 1984, p. 427.

[52] *Ph.* 89/1 (70/32).

[53] *Ph.* 84/9 (67/2).

[54] *Ph.* 84/20 (67/10).

[55] *Ph.* 84/28 (67, 2°/4).

[56] *Ph.* 85/3 (67, 3°/1).

[57] *Ph.* 85/7 (67, 3°/5).

[58] Es obvio que me será imposible desarrollar como ésta, cada una de las figuras de la obra. Pero merece la pena descender al menos una vez al último detalle, para permitir, en un ejemplo particularmente claro, la adecuada asimilación tanto de la naturaleza como del rigor de los razonamientos que nos son propuestos. Por lo demás, como ya

he dicho, quien haya *comprendido* verdaderamente esta figura, estará situado sin duda al nivel del final; por ello mi consejo es que no se pase con demasiada premura por estas páginas, sino que se lea y relea el texto mismo de Hegel hasta poder entenderlo íntegramente.

[59] *Ph.* 85/18 (67, 4°).

[60] Hegel juega aquí con la oposición *sein/gewesenes* (ser/[haber] sido), valiéndose además del juego de palabras provocado por la siguiente asonancia: "Was *gewesen* ist, ist in der Tat kein *Wesen*" (Lo que ha *sido*, no es de hecho una *esencia*), *Ph.* 85/25 (68/5). Al menos lo que experimenta la conciencia, cuando se desengaña de su definición de lo verdadero. Pero es sabido que, para Hegel, de la negatividad que aquí se manifiesta, nace la verdad de la relación. En efecto, si es verdad que el cuidado primero del filosofar hegeliano es "detenerse en este presente" —*Ph.* 14/11 (11/4)—, también lo es que hay que despertar al movimiento por el cual el presente, *como presente*, se alimenta constantemente de la profundidad mediadora en que se ha generado su ser. Lo cual significa que la esencia ("Wesen"), la verdad del ser ("Sein"), se caracterice como el movimiento que hace que el ser se acuerde o se interiorice ("sich erinnert") en lo que ha *sido* siempre. En contra de lo que aquí se ve forzada a decir la conciencia —dada la parcialidad de su pauta de lectura—, *Wesen* es así un "*gewesen sein*" al nivel intemporal de las estructuras lógicas. "El lenguaje ha conservado en *Wesen* en el participio pasado del verbo *sein*, *gewesen*, porque la esencia es el ser pasado, pero intemporalmente", *Lógica*, "La Doctrina de la Esencia", pág. 339 Cf. sobre este punto mi artículo indicado en p. 29, núm. 9.

[61] *Ph.* 86/4 (68, 2°/14).

[62] *Ph.* 86/33 (69/3).

[63] *Ph.* 86/9 (68, 2°/19).

[64] *Ph.* 86/25 (68, 3°/8).

[65] *Ph.* 87/17 (69/22).

[66] Cf. pp. 55-57.

[67] *Ph.* 74/1 (59, 2°/12).

[68] *Ph.* 67/14-15 (54, 3°/4 s.).

[69] *Ph.* 87/31 (69/32). Cf. *Ph.* 67/17-18 (54, 3°/6 s.).

[70] *Ph.* 563/7 s. (472, 2°/6).

[71] *Ph.* 558/28 (468, 2°/1). Hay que releer todo el párrafo.

[72] *Ph.* 99/39 (79, 5°/3).

[73] El camino de Atenas a Esparta, se decía antaño, no es el mismo que de Esparta a Atenas, y es necesario recorrerlos ambos para conocer la ruta única que los une. Aquí apreciamos la razón de un proceder constante en Hegel, tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*: hay que "acordarse" sin cesar de lo que ha sido realizado, y

ganarlo de nuevo. De aquí la impresión de perpetuas repeticiones para quien se detiene en la superficie de las cosas; de hecho, no hay "repetición" sino un nuevo recorrido del *mismo* camino en un *nuevo* nivel de realidad. Una vez más, jamás saldremos de la certeza sensible, pero comprenderemos cada vez mejor lo que significa.

[74] *Ph.* 100/4 (79, 5°/8). Cf. también *Ph.* 100/22 (80, 2°/8) y 134/15 (107, 2°/8).

[75] *Ph.* 100/9 (80/3). Hegel precisa aún más en esta misma dirección: lo verdadero "resulta ser desde uno y el mismo punto de vista lo contrario, y tener así por esencia la universalidad carente de toda distinción y determinación". *Ph.* 100/37 (80, 2°/19).

[76] *Ph.* 106/26 (85/19).

[77] Acabo de decir que no pretendo ser exhaustivo. Para los ejemplos que aduciré, tomaré como referencia los paralelos inventariados en el Apéndice I de *Structures et mouvement dialectique...*, pp. 273 ss. Buscando allí los números ordinales que indico, se podrá encontrar sin esfuerzo los pasajes del texto correspondientes.

[78] Este último término corresponde al alemán *Gewissen*, intraducible en nuestra lengua. Se trata de la conciencia, pero no en su acepción noética sino como realidad ética. Hegel se muestra aquí muy sensible al aspecto subjetivo del término; quizás sea mejor traducirlo por "certeza moral".

[79] Externalidad = "Ausserung" [J.-P.L.: "extérioration"]. En nuestra traducción de la *Lógica*, G. Jarczyk y yo mismo hemos distinguido así "Ausserung" (externalidad) de "Entäusserung" (exteriorización). La externalidad ("Ausserung") *designa el movimiento neutro de salir de sí, que la continuación del proceso mostrará o como una buena exteriorización (Entäusserung), o como una alienación sin retorno (Entfremdung).* Hablaré más tarde de que, pese a la radicalidad del presente texto, Hegel, en otros pasajes de la obra, menciona otra "exterioración" del Espíritu en que el Yo puede ser conocido según su verdad.

[80] *Vernommen* —en el doble sentido, físico e intelectual, de este término, escuchar y entender. Cf. con esta misma doble acepción— *Ph.* 458/27 (380, 3°/6 [Roces: "percibido"]); el comienzo de ese párrafo evoca de manera explícita el "lenguaje". Véase sobre este punto Konrad Boey, *L'Aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de G.W.F. Hegel* p. 170, nota 1.

[81] *Ansteckung*. El término denota una propagación por contacto que, por lo demás, tal vez suscite menos la imagen del "contagio" que la de "encender" una fuente luminosa; es sabido que la palabra puede tener ambas acepciones. Compárese con *Ph.* 150/9 (121/12). Pero otros usos que implican una difusión más lenta, se relacionan más

probablemente con la propagación de una enfermedad, *Ph.* 387/18 (321/5).

[82] *Ph.* 362/22 (300/4).

[83] *Ph.* 89/1 (70/32).

[84] El verbo "meinen", está sometido, en esta aventura, a una crítica radical y totalmente destructiva; en adelante ya no se le utilizará en sentido positivo. No sucede lo mismo con "zeigen" y "aufzeigen", que el movimiento considerado puede llegar a cargar de un sentido de verdad, *Ph.* 86/27 (68, 3°/10).

[85] *Ph.* 229/14 (186, 2°/8). Cf. también *Ph.* 489/12, 13 y 14 (407, 3°/14, 15, 16; 4°/1).

Notas del Capítulo V

[1] *Ph.* 133/4 (107/2).

[2] Cf. pp. 73-75.

[3] Cf. *supra*, p. 267, nota 27.

[4] Volveremos a encontrar sin duda en nuestro último capítulo, consagrado al "Saber absoluto", el par representación/concepto (o verdad), en cuanto expresa al fin en la forma de la filosofía el contenido *verdadero* del Espíritu, como aparecer en la última figura de la "religión manifiesta": *Ph.* 549/7 (461, 1°/4) y 556/1-3 (466, 2°/1-3). Esto nos permite entender desde ahora que no es tanto cuestión de abandonar la "representación" como de "comprenderla". Nótese que el primer término de la Introducción era precisamente "representación natural": "Es ist eine natürliche Vorstellung...", *Ph.* 63/2 (Roces traduce "Es natural pensar", pág. 51). En efecto, es la primera palabra y, *por tanto*, la última de toda la obra (al final esta "representación" final se da a conocer como imagen —"eine Galerie von Bildern", *Ph.* 563/31 (472, 4°/5 s.).

[5] Como es sabido, el título de esta segunda sección es: "La verdad de la certeza de sí mismo".

[6] Es sabido que la problemática general de la obra puede definirse como una conversión progresiva de la "certeza" de la conciencia a la verdad del Espíritu, *Ph.* 556/20 (467/2). Es, pues, normal que esta problemática se imponga en el pasaje donde la articulación de la Conciencia con la Consciencia de sí se realiza, *para nosotros*, teniendo como fondo su unidad ya manifiesta; véase *supra*, p. 62. Desde luego la "verdad" de que aquí se trata no es "la verdad última", sino aquella "verdad más próxima" que, como afirma el prospecto para los libreros de octubre de 1807, define la relación de cada una de las figuras con la figura siguiente; cf. *Structures et mouvement dialectique...*, p. 33. En cuanto a "la dimensión profunda", evoca en la Lógica

el paso del Ser a la Esencia, que se hace explícitamente bajo el aspecto de inmersión en la "verdad": *Lógica*, "La Doctrina de la Esencia", *i.c.*

[7] Con la "singularidad" primera que caracteriza las cosas en la conciencia común, antes de toda aprehensión "dialéctica".

[8] Hemos visto que la primera de las figuras notables que servirán, al inicio del Saber absoluto, para recapitular la totalidad del contenido del Espíritu a través de su exposición como conciencia, es precisamente el "Juicio infinito", tal como es sentado al final de la Razón observante. Por lo demás, la relación finitud/infinitud constituirá una de las estructuras fundamentales de la *Ciencia de la Lógica*. Enseguida me referiré a lo que Hegel entiende en la "Doctrina del Concepto" por "infinitud" del juicio; pero hay que traer asimismo a colación la significación más amplia y muy integradora de este término en el conjunto de la obra; cf., por ejemplo, el análisis y las referencias en nuestra traducción de *La Doctrine de l'Essence*, p. 82, nota 197.

[9] O más bien —si se quiere atender a que la dialéctica entendida hegelianamente, no representa más que un "momento" dentro del proceso total de la realidad— dentro de una perspectiva "especulativa". En efecto, lo especulativo reúne y recapitula la fijeza positiva de las relaciones de entendimiento y la fluidez negativa del movimiento dialéctico; *Enciclopedia*, 1827-1830, §§ 79-82.

[10] *Ph.* 124/30 (100, 2°/21).

[11] *Ph.* 125/28 (101, 2°/8).

[12] *Ph.* 125/36 (101, 2°/15).

[13] *Ibíd.*

[14] *Ph.* 128/9 (103, 2°/21).

[15] *Ph.* 128/25 (103, 3/1).

[16] *Ph.* 129/2 (104/9). Es evidente que estas afirmaciones son poco claras para quien no tenga presente la dialéctica de la figura Fuerza y Entendimiento y la manera como trata del "fenómeno". He aquí las etapas de este análisis: la fuerza y su duplicación; el juego de fuerzas; la relación entre interior y exterior, ley y fenómeno; la "explicación" *Ph.* 118/35 (95, 3°/1), que constituye el primer esbozo de la infinitud y, por lo tanto, la primera experiencia en que la conciencia empieza a aprehenderse como consciencia de sí (cf. *Ph.* 126/37: 102, 2°/6 s.); la duplicación del mundo, bajo sus formas de mundo sensible y mundo suprasensible; la dialéctica del mundo invertido; finalmente su igualación última, a la que tendía todo este proceso, en la "infinitud".

[17] ¿No afirma Hegel que "con la consciencia de sí hemos (...) entrado, pues, en el reino propio de la verdad"? Cf. *Ph.* 134/6 (107, 2°/1). Por ello asimismo, como ya sabemos, podrá decir que "aquí está presente ya para nosotros el concepto *del Espíritu*", *Ph.* 140/28 (113/5).

[18] En la pureza de su enfoque lógico, el juicio "infinito" es aquel que enuncia una *identidad de términos inconmensurables*, cf. *Logik* II 284.

[19] Es significativo que este movimiento de infinitud sea mencionado explícitamente en posición fundamental al comienzo de cada uno de los desarrollos que constituyen el contenido de la sección Consciencia de sí; *Ph.* 141/9 y 151/26 (113, 2°/4 y 122/4).

[20] *Ph.* 127/26, 33 (103/4 y /10).

[21] *Ph.* 128/12 (103, 2°/24).

[22] *Ph.* 128/15 (103, 2°/27).

[23] *Ph.* 128/20 (103, 2°/31).

[24] Cf. *supra*, nota 16.

[25] *Ph.* 119/5 (96/4).

[26] *Ph.* 120/30-31 (97, 2°/6).

[27] *Ph.* 120/33 (97, 2°/8).

[28] *Ph.* 120/35 (97, 2°/10).

[29] *Ph.* 121/15 (97, 2°/27).

[30] *Ph.* 128/3 (103, 2°/16).

[31] *Ph.* 133/15 (107, 1°/9).

[32] *Ph.* 133/19 (107, 1°/12).

[33] *Ph.* 70/29 (56, 3°/3).

[34] Cf. 53 ss.

[35] *Ph.* 133/30 (107, 1°/20).

[36] *Ph.* 133/22 (107, 1°/14). Otros textos expresan esta misma convertibilidad posible y necesaria de los términos en relación, *Ph.* 71/27 (57, 3°/11); 292/19 (238, 2°/10).

[37] *Ph.* 134/2 (107, 1°/22). De esta actitud de verdad *nosotros* teníamos consciencia desde la entrada del Yo en la figura de la "percepción", la cual, de acuerdo con la etimología de este último término, subrayada por Hegel (*Ph.* 89/10: 70 i.f.), consiste ya en "tomar por verdadero" [per-cibir] el saber de la certeza: "El objeto es por la esencia lo mismo que es el movimiento: éste, el despliegue y la diferenciación de los momentos; aquél, su recapitulación", *Ph.* 89/28 (71, 1°/13).

[38] *Ph.* 134/23 (108/5).

[39] *Ph.* 134/27 (108/7). Este "Ich bin Ich" fichteano (*Ph.* 560/12: 470/6) expresa siempre según Hegel la perfección de la forma, y cabe decir que toda la *Fenomenología del Espíritu* consiste en el movimiento que permite reconocer esta forma a la vez que darle su contenido efectivo (o, mejor dicho, en despertar al hecho de que esta forma es *ya desde siempre* concreta y cargada de realidad). Así pues, se trata de un principio privilegiado de recapitulación de todo el con-

tenido de la obra; por ello no es sorprendente encontrarlo en posición importante en cada una de sus articulaciones principales: 1) primera reconciliación de la conciencia con la consciencia de sí al final de la sección Espíritu (*Ph.* 472/26: 392/18); 2) segunda reconciliación de la conciencia y de la consciencia de sí al final de la sección Religión (*Ph.* 546/22: 455/13); 3) unificación de ambas reconciliaciones (*Ph.* 553/2: 464/7). He aquí un nuevo argumento que, si hiciera todavía falta, podría servir de 'confirmatur' para mi tesis sobre "las grandes articulaciones de la obra".

[40] *Ph.* 134/40 (108/11).

[41] *Ph.* 134/32 (108/12).

[42] *Ph.* 134/34 (108/13).

[43] *Ph.* 134/37 (108/16).

[44] *Ph.* 134/39 (108/18).

[45] *Ph.* 134/38 (108/17).

[46] *Ph.* 135/4 (108/23).

[47] *Ph.* 135/7 (108/25).

[48] *Ph.* 135/12 (108/29).

[49] El "segundo objeto" de la consciencia de sí, como hemos visto, al principio sólo se da por oposición al primero, *Ph.* 135/11 (108/28).

[50] Es decir, el "primer objeto", el objeto sensible, de la conciencia; cf. *Ph.* 135/9 (108/27).

[51] *Ph.* 135/15 (108, 2°/1).

[52] *Ph.* 135/23 (108, 2°/7).

[53] *Ph.* 135/30 (109/6).

[54] *Ph.* 136/5 y 10 (109, 2°/4 y /10).

[55] Es decir, la fluidez por la cual la unidad de la esencia se difracta en las diferencias que sienta y encadena recíprocamente.

[56] *Ph.* 136/12 (109, 2°/11).

[57] Hegel expone este "círculo" una primera vez (*Ph.* 136/3: 109, 2°/4) en un párrafo muy denso (*Ph.* 136/27: 109, 3°) que retoma enseguida de manera más detallada (*Ph.* 137/1, 110, 2°). En este último texto, como siempre en Hegel, hay que estar atento a las articulaciones del razonamiento, ritmadas por partículas adversativas —en este caso, *aber* ("pero"). He aquí una posible reconstrucción de la marcha del pensamiento, distinguiendo los tres momentos que componen este movimiento dialéctico: 1) primer momento: sentar los individuos como autónoma "cosa viva" (*Ph.* 137/7-24: 110, 2°/6-19); 2) segundo momento: "disolución universal de los individuos en pro de la vida entendida como esencia simple (*Ph.* 137/24-31: 110, 2°/ /19-24); 3) finalmente el tercer momento: nueva posición de la indivi-

dualidad por el "acto que desdobla la fluidez indiferenciada" (*Ph.* 137/31-39: 110, 2°/24-30).

[58] *Ph.* 137/39 (110, 2°/30).

[59] *Ph.* 138/13 (111/8). Este "círculo" o "ciclo" de la vida (*Kreis* o *Kreislauf*) recuerda un poco el movimiento que, al comienzo de la tercera subsección de la Razón, intentará expresar la acción humana como encadenamiento e identificación "circulares" de los momentos que representan el fin, el medio y el objeto producido. *Ph.* 284/30 (232, 2°/6).

[60] Se trata de cuatro párrafos, el primero de los cuales comienza en *Ph.* 138/21 (111, 2°) y el último termina en *Ph.* 139/39 (112, 2°).

[61] *Ph.* 255/29 (I 289/4). Cf. *supra*, p. 82.

[62] *Structures et Mouvement dialectique...*, p. 163 nota 52.

[63] *Ph.* 138/37 (111, 3°/4).

[64] *Ph.* 139/13 (111, 5°/1). Cf. también *Ph.* 139/21 (112/7 s.).

[65] Introduciendo estos matices, no pretendo de ninguna manera anular las sistematizaciones que, hablando de la economía global de la obra, restablecen aquí una simetría, haciendo desempeñar a estos textos sobre la Vida y el Deseo el papel de una primera subsección de la Consciencia de sí. Lo he hecho yo mismo en *Structures et Mouvement dialectique...*, por ejemplo en el esquema de la p. 153, y continuó encontrando válida la justificación que dí en el texto a que me he referido *supra* (cf. nota 62). No obstante sería imprudente zanjar de modo categórico el problema que allí se plantea.

[66] *Ph.* 138/25 (111, 2°/4).

[67] *Ph.* 138/28 (111, 2°/7).

[68] *Ph.* 138/36 (111, 3°/3).

[69] *Ph.* 138/38 (111, 3°/5).

[70] *Ph.* 139/1 ss. (111, 4°/1).

[71] *Ph.* 139/15 (112/3).

[72] *Ph.* 139/25 (112/12).

Notas del Capítulo VI

[1] *Ph.* 140/12 (112, 2°/10).

[2] *Ph.* 140/20 (112, 3°/1). Triple relación por tanto: por (*durch*), en (*in*), para (*für*). Cada consciencia de sí es para otro término medio, en la doble acepción de lugar y mediación activa; es también su fin, al mismo tiempo que en ella encuentra expresada su propia finalidad. Así se especifica la determinación, presente desde el origen, por la cual cualquier realidad no es "de suyo" sino por cuanto es asimismo "para otra cosa". Cada particularidad se hace así "fin" a título de la universalidad que le es común con la particularidad contraria.

[3] *Ph.* 140/36 (113/12).

[4] Se diría también, acercándonos a un tema muy actual: "Naturaleza y Cultura".

[5] Debo confesar aquí una duda que he tenido largo tiempo y que no estoy seguro de haber resuelto acertadamente. De hecho aquí es posible justificar varios modos de organización y de lectura. Hablando de las relaciones entre libertad y naturaleza, debería tal vez vincular ahora, por encima de sus divergencias evidentes, las figuras de la "Lucha a muerte" y de la "Revolución francesa". Ambas, en efecto, exponen —una en el orden de las estructuras de la consciencia de sí individual, la otra en el desarrollo de la historia y en la organización política de una sociedad— el fracaso de una situación en que la adhesión in-mediata a un principio de existencia y de libertad conduce a desconocer prácticamente las condiciones de ejercicio del principio mismo; en ambos casos una muerte *física* desprovista de todo significado (*Ph.* 145/1: 116, 2°/1; 418/37: 347/16) sanciona este error de orientación, y es necesario que la consciencia, desprendiendose de este resultado, intente otra salida para proseguir su camino. A continuación en el "reconocimiento" sería indicado relacionar la figura "Dominación y Servidumbre" con la del "Mundo griego"; en ambos casos se trata de dilucidar los elementos y resultados de una relación que intenta adaptarse a la existencia inmediata y simplemente dada de las partes en lucha: amo/esclavo, hombre/mujer. Por lo demás, la continuación de la experiencia no se realiza aquí mediante un retorno y opción por otra salida, sino por una superación de la contradicción en la línea misma de esta contradicción. ¿Por qué, en cambio, los pares que voy a proponer serán los dichos: Mundo griego/Revolución francesa; Lucha a muerte/Dominación y servidumbre? Esta última secuencia ha sido montada explícitamente por Hegel en el sentido de una apropiación por la consciencia de sí *individual* de lo que implica el "concepto del reconocer" (*Ph.* 143/12: 115, 2°/1); y, por otra parte, ambas figuras históricas de la otra secuencia vienen a responder a la misma pregunta crucial: ¿existen razones de vivir que haya que preferir ocasionalmente a la vida?

[6] Cf. *Supra*, en particular, pp. 75 ss, bajo 2.

[7] *Ph.* 178/19 (144, 2°/5).

[8] Aquí se puede puntualizar cómo se realiza esta "realización": la relectura del contenido de las tres primeras secciones es la *razón* del proceso del Espíritu en esta cuarta sección; ésta, en efecto, lo hace pasar del "Espíritu inmediato" —Eticidad— a "la consciencia del Espíritu", al final de esta sección. Cf. *Ph.* 476/21 (397, 2°/6 s); y sobre la interpretación de este inciso importante, *Structures et Mouvement dialectique...* p. 152, nota 21. El esquema de la p. 153 se esfuerza por traducir gráficamente esta originalidad de la sección Espíritu.

[9] *Ph.* 134/6 (107, 2°/1); 140/28 (113/5); 158/32 (128/2); 159/5 (128, 2°/7); 256/17 - 258/28 (209, 2° - 211/6).

[10] *Ph.* 152/30 (122, 2°/2).Habría que añadir las anotaciones más aisladas que permiten suponer con cierta verosimilitud correspondencias entre la figura de la Conciencia infeliz y la Edad Media cristiana, por una parte, y, por otra, entre la Razón observante y el Renacimiento.

[11] Cf. *supra*, pp. 82 ss.

[12] Cf. entre otros textos, *Ph.* 26/25 (21, 2°/3). Del mismo modo hay que entender en la *Filosofía del Derecho* el análisis hegeliano de ciertos puntos de la legislación romana: "arqueología" del saber *en su actualidad*. Cf. mi artículo *Hegel: une philosophie du Droit* . En: Communications, Julio 1977, pp. 159-167.

[13] Cf. mi artículo citado *supra*, p. 29, bajo el núm. 10 en *Hegel-Studien* 9, p. 150, nota 72.

[14] *Ph.* 256/31 (209, 2°/12).

[15] Cf. Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand.* M. Nijhoff, La Haya, 1967.

[16] Véase a este propósito el estudio de Bernard Bourgeois señalados más arriba, p. 28, bajo el núm. 8. Y, del mismo autor, *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hegelianisme.* Vrin, París, 1970.

[17] *Ph.* 319/2 (263, 1°/10).

[18] *Ph.* 319/14 (263, 2°/2).

[19] Ph. 319/33 (263, 4°/4).

[20] *Ph.* 320/18 (264, 2°/9).

[21] *Ph.* 320/36 (264, 2°/24).

[22] *Ph.* 321/15 (265/11).

[23] *Ph.* 322/23 s. (266/11).

[24] *Ph.* 323/1 (266/26).

[25] Sobre esto, cf. *Ph.* 338/9 (279, 2°/9).

[26] *Ph.* 324/40 (268, 2°/3).

[27] *Ph.* 325/31 (268, 3°/2).

[28] *Ph.* 325/40 (269/6).

[29] *Ph.* 326/34 (269/34).

[30] *Ph.* 327/19 (270, 2°/6).

[31] *Ph.* 330/36 (273, 2°/1).

[32] "Por la muerte ciertamente se ha producido la certeza de que ambos arriesgaban su vida y la despreciaban en ellos y en el otro; pero no para quienes pasaron este combate [...] Ambos extremos no se entregan ni devuelven mutuamente el uno al otro mediante la concien-

cia, sino que guardan entre sí la libertad neutra de las cosas". *Ph.* 145/8 (117/1).

[33] "Esa externalización del ser determinado, al consumarse, es decir en la muerte, es ella misma una [externalización] con ser, no retorna a la conciencia"; "ésta no le sobrevive [ni] es *de suyo y para sí*, sino pasa solamente al contrario sin reconciliación", *Ph.* 361/39 (299, 2°/3).

[34] *Ph.* 334/1 (275, 2°/1).

[35] *Ph.* 334/7 (275, 2°/7).

[36] Aunque en realidad Creonte, por su injusticia *activa*, está en posición aún más desventajosa para realizar efectivamente la libertad.

[37] *Ph.* 336/18 (277, 3°/4). Este es el único pasaje en que se encuentra citado un nombre propio.

[38] Mencionaré varias veces esta noción de "freno" (*Hemmung*), que es capital en el hegelianismo. Cf. entre muchos otros pasajes, *Ph.* 149/4 (120, 1°/12); 50/20 (41/14); 51/30 (42, 2°/8); 52/8 (42, 3°/ /1); 53/2 (43, 2°/7)... Así como es necesario "detenerse" en las cosas ("verweilen") sin quedar fijo en ellas, se debe —tal es la paradoja de la actitud dialéctica— "sobrepasarlas" ("über sie übergehen") dejándose "frenar" por ellas (*hemmen*).

Bajo los dos resultados negativos alcanzados se reconocerá sin esfuerzo una ilustración del doble peligro que, a los ojos de Hegel, amenaza la inteligencia cuando trata de comprender la realidad: la *representación*, "pensamiento material" hundido en la inmediatez natural, y la *raciocinación*, falsa libertad que sobrevuela sus propias condiciones; cf. *Ph.* 48/17 (39, 2°/7). Cabe decir, desde esta perspectiva, que, en el mundo griego, el muerto convence de su error a la pura raciocinación y que Antígona se afirma como el antitipo de la conciencia meramente representativa.

Para terminar debo precisar que no he tratado de esta figura del Mundo griego más que de manera parcial y sin agotarla de ningún modo. Otros tres puntos por lo menos deberían ser abordados: 1) el tema trágico del saber/no saber con su corolario, la culpabilidad consciente o inconsciente; 2) la administración de la ciudad, en particular el lugar de la guerra como medio de gobierno y/o como venganza de los espíritus ofendidos; 3) el trasfondo metafísico que firma la emergencia de las ideas filosóficas o religiosas en la realidad efectiva.

[39] *Ph.* 16/4 (12, 2°/18).

[40] Carta del 23 de febrero de 1807, *Hegel-Briefe* I 138.

[41] V. Coussin, *Souvenirs d'Allemagne* (Recuerdos de Alemania) en *Fragments et Souvenirs.* tercera ed. Didier, París, 1857. Mencionaré más adelante, en el capítulo IX, la incomprensión significativa de V. Cousin, cuando se trata de que los dos interlocutores den un juicio

sobre el siglo XVIII filosófico francés; donde Cousin era inflexible en su oposición, Hegel, como veremos, era mucho más matizado.

[42] Véase, cap. VIII, p. 173.

[43] Véase, cap. IX, p. 191.

[44] *Ph.* 413/37 (343/8).

[45] *En principio*, pues los efectos negativos de esta "enajenación" continuarán, sin duda, expresándose en medio de los primeros balbuceos del mundo que va a nacer. Un índice textual de ello es que la "conciencia infeliz", con cuya evocación se abre esta secuencia (*Ph.* 346/28: 286, 2°/5) sigue haciendo sentir sus efectos más allá de la experiencia de la libertad absoluta, hasta en el vacío y la abstración de la "bella alma" (*Ph.* 462/26: 383, 3°/10).

[46] Hegel habla aquí de "estamentos" (*Stände*). *Ph.* 416/19 (345/5).

[47] *Ph.* 415/16 (344, 2°/6).

[48] *Ph.* 416/20 (345, 2°/5).

[49] *Ph.* 417/5 (345, 4°/4). La primera de las expresiones ahí mencionadas nos recuerda un tema fundamental que he rozado antes (cf. ps. 103 ss.). El lenguaje es la primera "exteriorización" del espíritu y transforma en universal todo lo que se expresa en él. Así que es como la matriz común de todas las "obras" que pretenden decir, en lo concreto de las cosas, la universalidad de la consciencia de sí: leyes, instituciones.

[50] *Ph.* 417/8 (345, 4°/6).

[51] *Ph.* 417/15 (346/2).

[52] *Ph.* 417/27 (346/13).

[53] *Ph.* 417/30 (346/15).

[54] *Ph.* 417/39 (346, 2°/1).

[55] *Ph.* 418/10 (346, 2°/10).

[56] *Ph.* 418/37 (347/16).

[57] *Ph.* 418/35 (347/15).

[58] Un resultado que, a partir de una problemática muy dispar, nos pone ante los ojos lo que ya habíamos aprendido en el Mundo griego. Es evidente que algo va mal, cuando una sociedad llega a no poder atribuir la perfección de la singularidad más que al individuo muerto.

[59] La importancia estrictamente *radical* que reviste en la formación de Hegel esta reflexión sobre los aciertos y errores de la Revolución francesa, está excelentemente desarrollada en el estudio esperado de J. Gauvin del que he hablado *Supra*, p. 29, n° 10. Tras presentar el contenido total de la obra, lo desarrolla a continuación alrededor de este núcleo central. Sin duda es el mejor medio de poner de relieve el

nexo siempre esencial para Hegel entre el acto filosófico y la comprensión del presente en que se inserta.

Notas del Capítulo VII

[1] Cf. sección Espíritu, tercera subsección: "El Espíritu *cierto de sí mismo*".

[2] Cf. pp. 152 ss.

[3] Jean Hyppolite, por desgracia, no lo hace siempre lo cual obliga a una verificación sistemática con el original.

[4] Se trata del "movimiento del *reconocer*"—"die Bewegung des *Anerkennens*", *Ph.* 141/19 (113, 2°/15). En efecto, éste puede darnos la medida de lo que es la consciencia de sí, cuando se la aborda bajo el aspecto de su verdad, es decir, como "algo reconocido", "ein Anerkanntes", *Ph.* 141/8 (113, 2°/2 s).

[5] *Ph.* 141/5 (113, 2°/1).

[6] He dicho antes (cf. *supra*, p. 277, nota 2) que Hegel, para expresar esta relación, empleaba las tres preposiciones *por*, *en* y *para*; aquí no utiliza más que la tercera de ellas, lo cual acentúa cierto matiz de pasividad. Pero indudablemente hay que comprender que la consciencia de sí no puede ser *reconocida* más que si ella misma llega a *reconocer* lo otro.

[7] Cf. *supra*, p. 83 y p. 268, nota 17.

[8] *Ph.* 141/8 y 18 (113, 2°/3 s y /13).

[9] *Ph.* 140/28 (113/5). Ciertamente no pretendo que sea necesario oponer, excluyéndolos entre sí, el punto de vista de *la* consciencia de sí, de que aquí se trata, y el que, en las dialécticas del Espíritu, contemplará el enfrentamiento de *varias* consciencias de sí efectivas; sería contrario a la continuidad interior de un desarrollo del que sabemos no admite la introducción de elementos "extraños" al contenido en movimiento; y la señal de la unidad del principio individual aquí alcanzado y su expresión espiritual futura en la concreción de las relaciones históricas es que el texto que se acaba de citar y que se sitúa en el nivel del "para-nosotros", habla sin duda, provisionalmente, de "distintas consciencias de sí que son para sí" (*Ph.* 140/32: 113/9). Pero ello no autoriza a decir que la consciencia de sí, al nivel de su experiencia presente, viviría *de modo directo* esta relación efectivamente plural.

[10] *Ph.* 141/16 y 9 (111, 2°/12 y 14).

[11] Cf. *supra*, pp. 52 ss.

[12] El mismo título de la dialéctica de la Percepción previene ya de que estamos ante una "ilusión".

[13] *Ph.* 70/27 (56, 3°/2).

[14] "Es ist *ausser sich* gekommen", *Ph.* 141/21 (113, 3°/1). Véase también *Ph.* 142/40 (114, 5°/7).

[15] Es importante entender que la correspondencia evidente entre estos dos textos —actualización de los esquemas lógicos de la conciencia y de la consciencia de sí respectivamente— no tiende a reemplazar ni anular las reglas que he llamado "provisionales, sino, como acabo de decirlo, a darles su "nueva denominación", que viene a reconocerlos en su verdad primero sólo implícita. La consciencia de sí no sería consciencia de sí, si dejase de ser conciencia; y el sujeto contrario no sería sujeto, si no fuese precisamente contrario, es decir objeto.

[16] *Ph.* 141/20 - 142/32 (113, 3°/1 - 114, 4°/1). Cabe añadir los dos párrafos siguientes, el primero de los cuales vuelve a explicitar lo que ha precedido desde el punto de vista del "para-nosotros", mientras el segundo introduce directamente a la experiencia que la consciencia de sí va a emprender sobre sus bases.

[17] Cf. *supra*, p. 54.

[18] Párrafo que comienza en *Ph.* 141/20 (113, 3°/1).

[19] Párrafo que comienza en *Ph.* 141/26 (114/1).

[20] Párrafo que comienza en *Ph.* 142/3 (114/7).

[21] Esta y las siguientes citas están tomadas del párrafo que comienza en *Ph.* 142/11 (114, 3°/1).

[22] Declaración que, así como aquella con la que se abren los textos comentados aquí —"para la consciencia de sí hay otra consciencia de sí"—, parece contradecir lo que he anticipado sobre la unidad de la conciencia que se emprende aquí en la dialéctica. Dentro de poco lo explicaré, mostrando que esta dualidad corresponde a un artificio de escritura que permite, a través de una verdadera parábola, objetivar en una escena exterior los dos polos constitutivos de toda consciencia de sí.

[23] Párrafo que comienza en *Ph.* 142/29 (114, 4°/1).

[24] Diciendo que se trata de cuatro elementos "autónomos", no pretendo disociarlos en el plano de su significado, ya que *todos* son necesarios para la existencia de este "acto *único*", sino decir que la consciencia de sí, como enseguida veremos, tiene siempre el poder de cerrarse a una u otra de estas dimensiones; la conclusión es entonces, obviamente, que sólo llega a un "reconocimiento" incompleto y truncado. Así se afirma el alcance *normativo* del esquema aquí elaborado.

[25] *Ph.* 141/19 (113, 2°/14 s.).

[26] Numero así de 1 a 4 las operaciones enunciadas arriba:
As referida a A o = 1
As referida a A' o = 2,
etc.

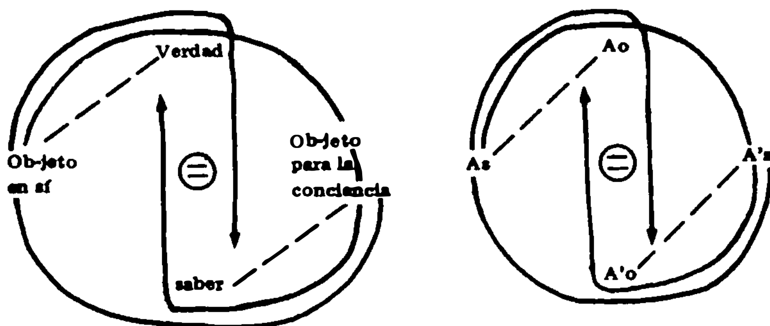
[27] Estas otras posibilidades no son visiones del espíritu; corresponden a esquemas teóricos incompletos que la historia ha intentado a

veces, aunque en vano, traducir en efectividad. También aquí cada uno podrá hacer sus ensayos; los fracasos históricos del reconocimiento, al nivel de los individuos o las sociedades, dependen de una u otra de estas insuficiencias estructurales.

Evidentemente no considero más que las combinaciones que conllevan las cuatro operaciones mencionadas (salvo la primera, puesta aquí entre paréntesis y mencionada por su interés histórico, que doy aquí por supuesto). Las otras —diré enseguida que se dan efectivamente— son incompletas y por ende automáticamente caducas. Pero de hecho, tratándose aquí de una doble acción en sentido doble, cada movimiento tendrá que ser considerado dos veces (8 operaciones en total), para que el reconocimiento tenga una mínima posibilidad de producirse. Ello concierne, abajo, a los casos 5, 6 y 7.

[28] La combinación nº 5 implica también un recorrido de todas las operaciones; pero su esquema desarrollado muestra que la ausencia de paralelismo y cruce (respectivamente elemento *mediatizado* y elemento *mediatizador*) hace del movimiento global una simple inversión in-mediata, sin justificación ni fundamento.

Pero no puedo desarrollar aquí una sugerencia, esencial en mi opinión, que tendería a mostrar con otro tipo de esquema la identidad de movimiento y significación entre la producción de las determinaciones abstractas de la conciencia y el encadenamiento de las determinaciones principales de la consciencia de sí. Me contento con presentar aquí estos dos esquemas:



El signo de igualdad en el centro de estas figuras expresa la identidad generada entre las dos parejas de términos (tanto en el orden vertical como en el horizontal); las flechas envolventes significan que la relación directa inmediata entre los términos enlazados por líneas punteadas *se veri-fica*, para cada uno de ellos, por el movimiento de una mediación que primero hace emerger el contenido inmediato del otro término y se recibe ella misma de este movimiento.

Compárese la aplicación de este esquema a otro, contenido en mi libro *Dieu aujourd'hui: Cheminement rationnel, Décision de liberté*. París, Desclée, 1977, p. 175. Me propongo precisar en otro estudio el alcance más general de esta formalización, más allá de su aplicación a los textos de Hegel. Se trata de toda una concepción tanto del discurso como de la historia.

[29] *Ph.* 143/6 (115/3). "Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros, es ahora para los extremos mismos. El término medio es la consciencia de sí, que se descompone en los extremos, y cada extremo es este intercambio de su determinidad y paso absoluto al extremo opuesto", *Ph.* 142/35 (114, 5°/2). Notémoslo bien: se trata de una *única* consciencia de sí, que manifiesta los polos de su estructuración interna objetivándose en los "extremos" que son aquí *las* consciencias de sí. El pequeño párrafo que cierra este conjunto y asegura la transición de estas consideraciones (válidas para nosotros) a la experiencia de la consciencia, lo precisa de nuevo de la manera más nítida: el "proceso" de "duplicación de la consciencia de sí en su unidad" (...) "presentará primero el lado de la *desigualdad* de ambas, o el acto por el cual el término-medio sale a los extremos, que, como extremos, le son opuestos (...)", *Ph.* 143/12 (115, 2°/2).

[30] G. Fessard, "Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire", en: *De l'Actualité historique*, DDB, París, 1960, t. I, pp. 141 ss. Ahí en concreto puede verse un análisis particularmente vigoroso y justo del "trabajo", de aquello por lo que asegura la humanización del esclavo y su paso a lo universal (pp. 156-157).

[31] Podrá parecer sorprendente presentar aquí la "conciencia desgraciada" bajo la razón de una unidad recompuesta; pero el texto de Hegel que acabo de citar, no deja ninguna duda sobre esta orientación. Cierto, las líneas siguientes precisan que aquí no se trata todavía de la verdadera "unidad espiritual" sino de una "contradicción" no resuelta; sin embargo esto mismo significa ya un gran paso: la conciencia, a menos que se desgarre, no realiza ya una elección reductora entre los elementos que le son igualmente esenciales, sino que acepta "asumirlos en conjunto", en su misma irreconciliación; ésta es la grandeza inalienable de esta figura. Más explicaciones sobre este punto luego, en el capítulo IX.

[32] "ist in eines eingekehrt", *Ph.* 158/29 (127, 2°/15).

[33] *Op. cit.*, pp. 149, 150, 179. Conviene no olvidar que el título de esta subsección no tiene tampoco ambigüedad: "Autonomía y dependencia *de la consciencia de sí*; dominación y servidumbre" (subrayo yo, pues de lo que se trata es la unidad dual de lo singular como singular).

[34] Tal será, en efecto, el título exacto de esta figura: *der Kampf auf Leben und Tod*, *Ph.*, 144/20 (116/10).

[35] Razón por la cual el texto dedicado al análisis del "concepto

del reconocer" que acabamos de leer y explicitar, termina directamente con un anuncio de la dialéctica "Dominación y servidumbre", donde en efecto "uno [de los extremos] es sólo reconocido, y el otro sólo lo que reconoce", *Ph.* 143/17 (155, 2°/6). Reconocimiento parcial, por consiguiente, aunque reconocimiento pese a todo, mientras que el combate a muerte no conduce a ningún reconocimiento.

[36] *Ph.* 143/19 (115, 3°/1).

[37] El término *bewähren*, que indica el sentido del proceso (*Ph.* 144/21 y 25, I 159/14 y 19), señala por su etimología el paso aquí intentando de la certeza a la *verdad*: auntentificarse, sentarse como verdadero, veri-ficarse.

[38] *Ph.* 144/28 (116/15).

[39] *Ph.* 144/3 (115, 3°/20).

[40] *Ph.* 144/18 (116/7).

[41] *Aufbewahrt.* Aquí también hay que ser sensible a la etimología: "guardar" significa en realidad "asegurar en lo verdadero".

[42] *Ph.* 145/22 (117/4). A lo largo de esta experiencia Hegel menciona dos veces el valor normativo del esquema lógico elaborado con anterioridad, *Ph.* 144/2 y /13 (155, 3°/18 y 116/3). Si traducimos estas indicaciones en los términos del esbozo de formalización elaborado más arriba, no encontramos más que dos operaciones efectivas (A s referido a A' o, y A' s referido a A o), y dos operaciones que, según Hegel, sólo se realizan en "el arriesgar" ("das Daransetzen") su vida. que cada consciencia de sí se ve abocada a consentir (A s referido a A o, y A's referido a A' o). A lo sumo hay, pues, *cruce y paralelismo* (caso n° 3), lo cual nos sitúa bien lejos del objetivo.

[43] *Ph.* 143/15 (115, 2°/4).

[44] *Ph.* 146/5 - 147/24 (117, 3° - 118).

[45] *Ph.* 148/4 (119/8). Con ello resulta plenamente justificado el título de esta subsección: se trata menos del "reconocimiento" como relación efectiva entre los individuos que de la "autonomía" o la "dependencia" que define a éstos como realmente universales o como decididamente particulares. Observación que sirve como argumento nuevo para apoyar la interpretación, que defiendo aquí, de la no historicidad de estas figuras.

[46] *Ph.* 147/25 - 150/18 (118, 3:/1 - 121/20).

[47] *Ph.* 146/5 (117, 3°/1). Por "coseidad" (*Dingheit*), Hegel entiende aquí globalmente el mundo del ser en su inmediatez dada. En este sentido, muy indeterminado, el término ya había sido empleado en el análisis de la "Percepción".

[48] *Ph.* 146/15 (117, 3°/9).

[49] *Ph.* 146/19 (117, 3°/13).

[50] *Ph.* 146/28 (118/7).

[51] *Ph.* 146/17 y 18 (I 161/23-24). (117, 3°/11 y 12).

[52] *Ph.* 147/5 (118, 2°/1).

[53] *Ph.* 147/11 (118, 2°/6).

[54] *Ph.* 147/14 (118, 2°/9). Como se ve, esta segunda consideración retoma pura y simplemente la primera. No puedo por menos de pensar que al texto de Hegel le falta en este punto coherencia redaccional.

[55] *Ph.* 147/21 (118, 2°/17).

[56] *Ph.* 147/23 (118, 2°/19). También aquí es fácil transcribir estos datos en los términos de la formalización bosquejada antes. La doble operación que acaba de ser indicada bajo 1) y repetida bajo 2), se escribe del modo siguiente (A designa al amo y A' al esclavo):

A s referido a A' o
A' s referido a A' o.

Se trata de una simple *convergencia*, que agrupa las operaciones 2 y 3 de nuestra tabla. Hegel nos advierte enseguida, bajo 3), que la otra "convergencia" requerida (1 y 4) para sentar efectivamente todas las operaciones necesarias al reconocimiento se encuentra de hecho ausente, así como lo están las operaciones esenciales de paralelismo y cruce. Se ve, pues, que esta situación se encuentra paradójicamente en regresión, desde la perspectiva del "concepto" del reconocer, comparada con la figura precedente.

[57] La transición de una a otra se realiza con gran rigor en los dos pequeños párrafos de transición *Ph.* 147/25 (118, 3°) y 147/36 (119, 2°). He aquí el orden en que se encadenan sus proposiciones: 1) la conciencia del esclavo constituye el objeto en que el amo debería tener la verdad de *su* propia certeza; pero como no es "autónoma", tampoco puede proceder a este acto de "reconocimiento": el movimiento que parte del amo *se detiene*, pues, en ella, y hay que decir, aunque a primera vista no tenga sentido, que la conciencia del esclavo es, *implícitamente*, la verdad de la conciencia del amo; 2) después de esta constatación, el anuncio de un programa: concentrada en sí, rechazada en sí, en exterioridad aparente frente a lo esencial que le sobreviene de parte del amo, la conciencia servil manifestará su verdadera "autonomía" y por consiguiente se mostrará no sólo ya como la verdad de la certeza del amo, sino —la expresión es enorme— como "la verdad de la consciencia de sí".

[58] Cf., pp. 152 ss.

[59] Según el título que será el de la segunda subsección de esta parte de la obra, *Libertad de la consciencia de sí; estoicismo, escepticismo y la conciencia desgraciada.* Las subsecciones 2 y 3 de la Razón tratarán también de esta libertad bajo la forma de la "efectuación de la consciencia racional de sí por ella misma".

[60] Insisto en que "autonomía" ("Selbständigkeit") es traducido

por Hyppolite [y por Roces] como "independencia". Cf. *Ph.* 148/4 (119, 2°/8). El título general de la subsección —*Autonomía y dependencia de la consciencia de sí: dominación y servidumbre*— muestra bien que éste es el punto central de esa figura.

[61] *Ph.* 148/20 (119, 3°/13). Nótese el valor propiamente *especulativo* del término "fluiditicación", "das Flüssigwerden". El Prefacio de la obra mostrará cómo la "fijeza" de las determinaciones de entendimiento debe precisamente hacerse "fluida" por el movimiento del concepto, *Ph.* 30/37 (24, 2°/18).

[62] *Ph.* 148/25 (119, 3°/17).

[63] *Ph.* 149/9 (120, 1°/17).

[64] *Ph.*, 48/10 (39, 2°/1) y páginas siguientes. Respecto del término "freno", *Ph.* 50/20, 51/30, 52/8, 53/2 (41/14, 42, 2°/8, 42, 3°/1, 43, 2°/7).

[65] *Ph*. 149/3 (120, 1°/12).

[66] Nótese que Hegel, sin duda a propósito, no emplea ni aquí ni en todo el párrafo siguiente sustantivos simples sino sólo infinitivos sustantivados. Lo único importante es que el movimiento de objetivación logre expresarse.

[67] *Ph.* 149/27 (120, 2°/13).

[68] *Ph.* 149/34, 149/33, 150/12 (120, 2°/20, /19, 121/14). "Eigensinn" reaparece en *Ph.* 153/19 (123/17).

[69] *Ph.* 158/29 (127, 2°/15): tal retorno a la unidad es indicado por Hegel sólo como preludio a la figura de la "Conciencia desgraciada", después de las que se refieren al "Estoicismo" y al "Escepticismo". Pero ya éstos dos sólo escenificaban una consciencia individual en su relación con el mundo —consciencia que se cree soberana y quiere traducir su trascendencia en una distancia arbitrarla o en la elección calculada de tal o cual elemento—.

[70] *Ph.* 255/16, 256/7 y /18 (208, 2°/11, 209/3 s y 2°/2 s.). Estos tres usos se encuentran en un texto del que ya he tenido ocasión de decir que representa como una introducción a las dos últimas subsecciones de la Razón, y de hecho, como veremos, estos dos desarrollos en su conjunto constituyen la segunda etapa obligada en el estudio del tema del "reconocimiento". Así lo indica también el paralelismo estructural —ya estudiado y vuelto a mencionar *infra* p. 291 nota 99— entre la primera subsección de la Consciencia de sí y la segunda de la Razón. Aquí "se repite en el elemento de la categoría" lo que ya había sido expuesto allá, a saber, precisamente la dinámica del reconocimiento.

[71] *Ph.* 468/28, 471/23 (389/7, 391, 2°/17). Al comienzo de esta última figura, la conciencia ("Gewissen"), entendida como la afirmación simple de una libertad interior abstracta, se presentaba todavía como principio de un "reconocimiento" ilusorio; en efecto, se trataba

sólo del acto que consiste en "trasponer" un "contenido *singular*" en un "elemento objetivo"; no hay, pues, ningún fundamento real para postular un "reconocimiento" efectivo de este obrar meramente individual, como lo muestran los 9 empleos del término en el párrafo que comienza en *Ph.* 450/9 (373, 2°).

72 ¿Hay que repetir lo avanzado antes? La entrada en el orden histórico, alcanzado en principio al nivel de cada figura, resulta de hecho retardada por la pertenencia de tal o cual figura a un principio lógico unilateral (Conciencia o Consciencia de sí) o incluso abstracto y formal (Razón). Un reconocimiento efectivo e histórico no puede, pues, presentarse en las figuras anteriores a las de la sección Espíritu.

73 *Ph.* 256/4 (209/2). Así el *individuo* se realiza como *singular* auténtico, aun cuando aquí no se trate primariamente más que de la formalidad de su principio racional, *Ph.* 256/2 y 35 (208, 3°/8, 209, 2°/15).

74 *Ph.* 463/29 (384, 2° /11).

75 *Ph.* 472/37 (392/27).

76 Continuación del pasaje mencionado en la nota precedente.

77 *Ph.* 140/28 ss. (I 113/5 ss).

78 Es decir, en el sentido etimológico, simple formulación "como en un espejo".

79 *Ph.*, 472/38. El texto introductorio a "la realización por sí misma de la consciencia racional de sí" propone lo que llamaría una fórmula de transición: provisionalmente se refiere al anuncio de lo que constituirá el fundamento de la experiencia considerada a todo lo largo de la sección Espíritu, y traspone la formulación "a modo de espejo", pensada desde la perspectiva del *sujeto* (Yo/Nosotros), a una fórmula que se inscribe en la perspectiva de una *objetivación* y, por tanto, de una exteriorización ya mediatizante: "los intuyo a ellos como a mí, a mí como a ellos", *Ph.* 258/19 (210, 2°/36).

80 *Ph.* 255/17 (208, 2°/12). Aquí la "autonomía" ya no es peligro de encerrarse en sí mismo sino oportunidad un abrirse al otro. Por otra parte la problemática de la "duplicación" ("Verdopplung") subraya bien que aquí se impone ya la evidencia de la anterioridad lógica y ontológica de una unidad propiamente fundamental. Hemos abandonado ya la formulación meramente ejemplar del Espíritu por la que se impondrá, como hemos visto, al término de la sección siguiente.

81 Entendámonos: Hegel no pretende decir que en los siglos pasados lo singular fue incapaz de llegar a una verdad plena —por títulos diversos Antígona o Cristo (y muchos otros) han sido portadores del "Espíritu absoluto"—, sino que la historia está retrasada si se la compara con los profetas que, sin embargo, ella misma segrega; cada civilización, cada época "desfilan con tanta lentitud, precisamente

porque el Sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia" (*Ph.* 563/33: 472, 4°/7). Y era preciso que la humanidad *como cuerpo* conociera las experiencias decisivas de los tiempos modernos para acceder a la posibilidad de una consciencia *colectiva* que captara las realidades del Espíritu.

[82] *Ph.* 471/19 (391, 2°/13). El Espíritu, por tanto, es aquí la identidad ya manifiesta entre lo singular y lo universal. Que se le llame "absoluto" significa ciertamente, como ya sabemos, que Hegel se propone buscar su sentido primero en el nivel de la representación religiosa, la cual se presenta como la revelación de "lo absoluto"; pero, más profundamente, este adjetivo lo sitúa de golpe al nivel de lo que será el "saber absoluto", *esto es*, al nivel de esta "historia concebida" que engendra la palabra unificante arriesgada *en la fenomenología de Hegel.*

[83] *Ph.* 141/2 (113/15).

[84] *Ph.* 151/2 (121/21).

[85] *Ph.* 151/28 (122/6).

[86] De aquí proceden los contrasentidos comunes sobre el idealismo hegeliano. Este, en efecto, no significa la dominación abstracta de lo interior sobre lo exterior sino su libre articulación en un reconocimiento mutuo de su recíproca anterioridad lógica. Tal es la estructura "ideal" *de la efectividad.*

[87] *Ph.* 152/28 (122/32).

[88] *Ph.* 152/18 (I 168/22). (122/24).

[89] Ya se ve que en esta perspectiva la figura de la conciencia desgraciada no representa en absoluto una tara o un callejón sin salida. La posteridad ha leído a menudo esta figura en el espíritu devaluador, perfectamente válido, que fue el de la crítica de Nietzsche. En Hegel, por el contrario, la conciencia desgraciada es infinitamente estimable y marca un avance decisivo hacia la afirmación del Espíritu.

[90] *Ph* 178/24 (145, 2°/9).

[91] *Ph.* 178/26 (145, 2°/11).

[92] *Ph.* 178/39 y 37 (146/2).

[93] Este era ya el resultado explícito de la sección Conciencia, *Ph.* 128/25 ss. (103, 3°).

[94] Ya he dicho, en la presentación general de las estructuras de la obra que el *nivel* del saber absoluto se alcanza precisamente desde el comienzo de la sección Razón. En este sentido es verdad que Conciencia, Consciencia de sí y Razón constituyen ya una primera unidad de totalización, aunque *solamente formal*, que debe ser puesta a prueba en la historia. Porque descuidan este nexo intrínseco, a la vez libre y necesario, entre la forma y el contenido, es por lo que muchos comentadores apresurados, asumiendo la funesta división de Haering, dividen aquí la obra y hablan sin más de "dos partes" de la *Fenomenología*

del Espíritu. De hecho, como veremos en particular en la presentación de la "Cosa misma", el proceso de unidad, acabado en principio, mantiene en suspenso su significación, mientras no muestra su propia carga de concreción.

[95] *Ph.* 175/27 (143, 1°/19).

[96] *Ph.* 183/16 (149/1). *Gegenwart* significa simultáneamente "presencia" y "presente" (en el sentido temporal del término). Tras esta afirmación cabe, por tanto, leer ya la famosa identidad de lo "racional" y lo "efectivo", que Hegel sentará al final del Prefacio a la *Filosofía del Derecho*.

[97] *Ph.* 253/4 (206, 2°/20).

[98] Más remotamente el juicio infinito retoma y actualiza el movimiento con que terminaba la sección Conciencia, el de la *infinitud* —"diferencia como diferencia *interna* o diferencia *de suyo mismo*" (*Ph.* 124/30: 100, 2°/21). La infinitud es "el puro cambio o la *oposición en sí misma*, la *contradicción*" (*Ph.* 124/13: 100, 2°/8); dígase lo mismo del juicio infinito: por oposición al juicio idéntico, que consiste en la simple igualdad del sujeto y el predicado, éste consiste en la identidad propiamente contradictoria de dos términos inconmensurables (para un ejemplo que conlleva el paso de uno al otro véase *Ph.* 370/35: 307/2). Ser y pensamiento son aquí idénticos *en su diferencia radical*.

[99] *Ph.* 255/25 (208, 3°/3). Este "doble movimiento" de la consciencia de sí fue expresado en su momento por el encadenamiento de las dos divisiones principales de esta sección. Se ve que este paralelismo estructural vuelve a poner en primer plano la consideración de la relación de reconocimiento, estudiada precisamente en el primero de estos movimientos.

[100] *Ph.* 253/12 (206, 2°/26).

[101] Los ejemplos del *Fausto* de Goethe, del Karl Moor de Schiller (*Los bandidos*) y el *Don Quijote* de Cervantes. Es evidente que en esta selección hay una gran parte de azar, en función de las lecturas de Hegel. Pero el hecho mismo que éste trate de la experiencia de la conciencia, invitándola a reconocerse y objetivarse en estos tipos literarios, es muy significativo; Hegel enfoca siempre la *universalidad de las actitudes*, aquella misma precisamente que da a conocer la transposición literaria arrancando a lo irrepetible toda particularidad anecdótica. Nótese además que Hegel no hace citas explícitas (si exceptuamos a Goethe en la primera de estas tres figuras), de modo que las atribuciones mencionadas son fruto de una interpretación. Evitando dar el nombre propio, Hegel pasa, valga la expresión, a un nivel de universalidad segunda. Véase a este propósito una analogía de las Escrituras señalada por Paul Beauchamp en un texto citado en *infra*, p. 308, nota 52.

Acerca de la figura "Placer y Necesidad" cf. el estudio fundamental de J. Gauvin, p. 29, nº 10.

[102] *Ph.* 265/12 (216, 2º/5).

[103] *Ph.* 265/21 (217/4).

[104] *Ph.* 272/21 (222, 2º/4). En resumen, el corazón se escapa percibiéndose bajo las especies de una realidad irreductible a la inmediatez de lo que capta primero de sí mismo. De hecho esta experiencia será su salvación, cuando no busque ya reencontrarse en la objetividad, sino acepte componerse reflexivamente con ese Sí universal que va a producir.

[105] *Ph.* 272/32 (223/4 s.).

[106] *Ph.* 272/40 (223, 2º/7).

[107] *Ph.* 274/27 (224, 2º/9).

[108] *Ph.* 274/29 (224, 2º/12).

[109] *Ph.* 281/18 (230, 2º/4).

[110] *Ph.* 281/27 (230, 2º/11).

[111] Esto es evidente para una lectura atenta de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. He insistido en este punto en un estudio titulado *La rationalité du Pouvoir, ou Comment gérer l'héritage hegelian*, en: *Le Pouvoir*, volumen colectivo, colección Filosofía nº 3, Beauchesne, 1978, p. 213.

[112] Cierto, el error de don Quijote es precisamente no haber tomado en cuenta las "condiciones" objetivas de su obrar; pero la razón es que no había avanzado suficientemente en la comprensión de *su propio poder condicionante*. Lo veremos al desarrollar lo que implica el círculo del obrar; de lo que se trata es precisamente la comprensión del "condicionamiento" de la verdad. La "acción" humana no puede verse obstaculizada por "condiciones" foráneas, si pretende desplegarse asumiendo las verdaderas "condiciones" objetivas que forman el cuerpo de su efectividad histórica.

[113] "Es": se trata del "obrar".

[114] *Ph.* 284/24 (232, 2º/1).

[115] Metáfora que caracteriza según Hegel el acceso al universo del Espíritu; cf. *Ph.* 140/39 (113/14); 290/17 (237, 2º/7); 299/37 (245/7).

[116] En la acepción en que este término significa que una realidad primero interior se "abre" o hace accesible y clara para todos. Así sucederá con la religión "manifiesta", cuando lo absoluto de su contenido llegue a decirse en la perfección del saber cumplido según su verdad. El *nivel* de la razón es ya, lo sabemos, el de este saber último.

[117] Nótese que Hegel mismo, al comienzo de su *Estética*, menciona precisamente en un mismo pasaje, a propósito de la pro-ducción artística, las imágenes conjuntas del niño, el juego y el círculo: "El

niño quiere ver en sí mismo esa mutación práctica de las cosas, y si lanza piedras al gua y admira los círculos que se forman, es porque son su obra y en ellos logra como un reflejo de su mundo". Hegel añade: "Esta necesidad se observa en múltiples ocasiones y bajo muy diversas formas, hasta en el modo de producirse a sí mismo en las cosas externas que es la obra de arte". *Ästhetik*. Ed. Bassenge. [3] Berlín, Weimar 1976. 1.41s. Poco antes Hegel había mencionado la opinión según la cual el hombre crea obras de arte "por simple juego".

[118] *Ph.* 286/24 ss. (234/3).

[119] De acuerdo con las opciones que Gwendoline Jarczyk y yo mismo hemos tomado en nuestra traducción de la *Ciencia de la Lógica*, me atengo aquí a las siguientes correspondencias: "tun" = hacer; "wirken" = actuar; "handeln" = obrar; "verwirklichen" = efectuar.

[120] *Ph.* 287/29 (234, 3°/21).

[121] *Ph.* 288/1 (235/10).

[122] *Ph.* 300/20 (245, 2°/16).

[123] *Ph.* 314/5 (259, 2°/1): todo este párrafo retoma la afirmación de la identidad interior/exterior (uno/todos) a través del juego de la identidad veri-ficada del *fin*, la *obra* y el *hacer*, en términos muy próximos a los que acabo de citar.
Es sabido que el *ethos*, según Hegel, está constituido por el conjunto de las costumbres, leyes, usos que forman el cuerpo histórico del individuo universal en su efectividad.

[124] *Ph.* 451/9 ss. (374/3 ss.).

[125] El paso de la Razón al Espíritu hay que entenderlo como una realización de *verdad*: "La razón es Espíritu, en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad, y que es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma" (*Ph.* 313/3: 259/2). Esto hay que entenderlo así: el Espíritu no es más que la Razón verificada, pero en régimen de libertad. Lo cual significa que nada puede coaccionar a la conciencia sólo racional a salir de su formalismo. Es cierto que la fidelidad a su propio concepto (a su génesis) la induce al camino de la transgresión de ella misma; pero falta todavía la voluntad no "racional" inmediatamente de hacer avanzar esta herencia. Esto que es verdad dicho de toda transición de una figura a otra, lo es más aún cuando se trata de la entrada en la historia efectiva.

[126] *Ph.* 422/23 (350, 2°/6).

[127] *Ph.* 423/18 (351, 1°/13).

[128] "Bewusstsein" es la conciencia comprometida en el camino del saber. Por oposición, la "Gewissen" es la conciencia moral, que toma a su cargo el actuar concreto del hombre, en este caso su negativa a actuar. Atento como siempre a las etimologías (?), Hegel subraya implícitamente el parentesco entre "Gewissen" y "Gewissheit": la conciencia moral está aquí encerrada en la abstracción de una pura

certeza interior, no efectuada. Es la "certeza moral" o "buena conciencia", en el sentido banal de esta lexis, pero añadiendo lo que ella de suyo no incluye: la experiencia, valga la expresión, de una inefectividad.

[129] *Ph.* 451/11 (350, 2°/6).

[130] *Ph.* 451/23 (374, 2°/14).

[131] *Ph.* 451/27-28 (374, 2°/17).

[132] *Ph.* 450/22 (373, 2°/11). Todo este párrafo está construido alrededor del término "reconocer" ("anerkennen"), que reaparece no menos de 9 veces. Pero esta brusca inflación del término, ausente por lo demás de todo el contexto, tiene un significado muy negativo; precisamente porque no afronta las condiciones de un auténtico reconocimiento, la conciencia se dedica a repetir la palabra, casi encantamiento, como si se tratara de decir y repetir esta exigencia para que fuera atendida.

[133] *Ph.* 461/38 (383, 2°/3).

[134] *Ph.* 462/15 (383, 3°/1).

[135] *Ph.* 462/38 (384/6). Recuérdese que la "testarudez" ("Eigensinn"), perversión del "sentido propio" ("eigner Sinn") señalaba, al final de la figura "Dominación y Servidumbre", la escapada posible hacia la interioridad abstracta, lejos por consiguiente de todo reconocimiento efectivo. Cf. *supra*, p. 152.

[136] *Ph.* 463/9 (384/14).

[137] *Ph.* 463/14 (384/19).

[138] *Ph.* 346/26 (286, 2°/3). Cf. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 128.

[139] *Ph.* 346/32 (286, 2°/8).

[140] *Ph.* 466/29 y/32 (387, 1°/18 y /21).

[141] Ph. 466/16 (387, 1°/7).

[142] *Ph.* 468/10 (388, 2°/1).

[143] *Ph.* 468/28 (389/7).

[144] *Ph.* 469/14 (389, 2°/10).

[145] *Ph.* 470/40 (390, 3°/15).

[146] *Ph.* 471/19 (391, 2°/13). A la unilateralidad antecedente ("Einseitigkeit") Hegel opone, pues, un reconocer recíproco ("gegenseitig"). Así volvemos a encontrar en la efectividad de esta figura histórica una realización del esquema que Hegel había expresado de este modo al comienzo de la sección Consciencia de sí: "El hacer no sólo tiene doble sentido en cuanto es un hacer tanto *hacia sí* como *hacia lo otro*, sino también en cuanto que ese hacer es indivisamente tanto el *hacer de uno* como el *del otro*" (*Ph.* 142/29: 114, 4°/1). Cierto, la conciencia actuante ha puesto aquí en marcha ella sola el

proceso; pero la solución del debate entablado muestra a las claras que no ha podido sacar de ella misma la substancia de este actuar, si no es de la universalidad que reside en ella; ahora tiene fundamento para acoger *como suya* dicha universalidad en el "perdón" que el otro le concede.

[147] *Ph.* 472/36 (392/26).

Notas del Capítulo VIII

[1] Insisto en esta noción de "modelo". Hegel —habrá que repetirlo una vez más— no pretende hacer aquí una filosofía de la historia en toda regla, aunque en la sucesión de los siglos muestra especial interés por los períodos que le parecen representar cierto modo de organización conceptual de la realidad, y tratándolos como "ejemplos" hace que den su significado a todos los períodos que pueden ser pensados como semejantes o análogos.

[2] *Ph.* 422/36 (350, 2°/8).

[3] Los límites textuales del "Espíritu" aquí estudiado son *Ph.* 347-376/14 (286-311). Título de esta figura: "La cultura y su reino de la realidad efectiva". Es el primer desarrollo del conjunto titulado "El mundo del Espíritu enajenado de sí"; el segundo desarrollo, "La fe y la pura intelección", será estudiado en el próximo capítulo.

[4] Tal vez adrede Hegel emplea aquí el sustantivo—"die Bildung"— en vez del verbo —"das Bilden"—, que había utilizado de modo exclusivo al final de la figura "Dominación y Servidumbre"; cf. *supra*, p. 288 nota 65. Sobre la relación sustantivo/verbo, véase P.J. Labarriere y Gwendoline Jarczyk, en nuestra presentación de "La Doctrine de l'Esence", *op. cit.*, p. XXVII.

[5] Compárese *Ph.* 346/28 (286, 2°/5) y 462/26 (383, 3°/10).

[6] *Ph.* 463/16-20 (384, 2°/1-4).

[7] *Ph.* 152/16 (122/22).

[8] *Ph.* 284/24 (232, 2°/1).

[9] *Ph.* 313/4 (259, 1°/2).

[10] *Ph.* 313/31 (259, 1°/24).

[11] *Ph.* 314/28 (260/10).

[12] Se adivina que esta problemática puede iluminar un poco la aporía que surge, cuando instauramos una curiosa incompatibilidad entre el orden del discurso y el de la diferencia.

[13] Presente en el sentido de dada, *Ph.* 347/20 (287/11).

[14] *Ph.* 347/24 (287/14).

[15] *Ph.* 347/30 (287/20).

[16] *Ph.* 347/27 (287/17).

[17] Traducción francesa de la *Ph.* t. II, p. 49, nota 50. [Roces

traduce "Entfremdung" por "extrañación" y "Entänberung" por "enajenación". Este aproximado paralelismo con Hyppolite tiene la ventaja de eludir barbarismos como "alienación". J.M.R.].

[18] Completando este esquema general con lo que acabamos de ver hace poco: la libertad —o la autonomía, o el subsistir— no puede convertir lo ajeno en exterioridad auténtica, a menos que tenga el cuidado de no reducir la alteridad, llevandonos a la orilla contraria y formalmente idéntica de la simple "transparencia".

[19] Para concluir la recensión de términos significantes, recuérdese que el simple movimiento de salida de sí, previamente a su cualificación como "alienación" o "exteriorización", es expresado por Hegel mediante el término simple de "Aeusserung". Gwendoline Jarczyk y yo hemos propuesto traducirlo por el neologismo "exterioración". [Siguiendo en lo fundamental la propuesta de Labarrière, traduzco "Entfrendung" ("aliénation") por "enajenación" y "Entäurung" ("extériorization") por "externalización", marcando la distancia aludida por el "Ent-" alemán; el término propuesto por Labarrière para abarcar ambos ("Auserung", "extérioration") lo modifico como "exteriorización", eludiendo el neologismo. J.M.R.].

[20] *Ph.* 345/23 (285, 2°/15).

[21] *...das absolut Diskrete*: lo separado, lo solitario, lo distinto.

[22] *Ph.* 347/14 (287/6).

[23] Dicho sea de paso, así se mide a la vez la abstracción que caracterizaba el Mundo griego, —con su plena correspondencia *por hipótesis* entre el individuo y la sociedad— y el progreso que hace que al fin lleguemos a las condiciones de una verdadera historicidad libre —el sujeto creando él mismo su propio destino en un universo que en parte le es adverso—. Era realmente necesario que Hegel se desprendiera del sueño de la bella totalidad griega.

[24] *Ph.* 350/33 (289, 3°/3).

[25] *Ph.* 351/6 (290/3).

[26] *Ph.* 351/13 (290/9). Soy yo quien subraya.

[27] El texto analizado es *Ph.* 356/8 ss. (294, 2°/14 ss.). Le precede una primera explanación, que —a un nivel totalmente teórico— anticipa ya la interversión de los términos bien y mal, Estado y riqueza en cada uno de los mundos aquí "enajenados": *Ph.* 354/19 s. (293/1 s.). Pero sólo después del desarrollo de los juicios concretos —texto que resumiré a continuación—, se establecerá la confusión total, definitiva y absolutamente insuperable en esta línea.

[28] *Ph.* 357/13 (295, 2°/1).

[29] *Ph.* 357/32 (295, 3°/3).

[30] *Ph.* 358/8 (296/9).

[31] *Ph.* 358/18 (296, 2°/7).

[32] Es sabido que Kojève interpreta este pasaje — ¡y muchos otros en la *Fenomenología*! — como una mera reaparición del nexo que exponía la figura Dominación y Servidumbre. Sin embargo, ¿quién no se da cuenta de las diferencias profundas entre las dos situaciones? Aquí la abstracción es total para *cada una* de las dos consciencias, y ambas deberán perecer, sin que ninguna pueda decirse sentido de la otra.

[33] *Ph.* 359/32 (297, 3°/10).

[34] *Ph.* 360/3 (297, 3°/21).

[35] Hegel precisa que "la conciencia cultiva ("bildet") su ser determinado mediante esta externalización"; así lo universal resulta "conjugado silogisticamente" con el ser determinado. Luego prosigue: "Lo que ésta [conciencia] se enajena en el servicio, es su conciencia hundida en el ser determinado; pero el *ser* enajenado de sí es lo *implícito*; mediante esta formación adquiere, pues, el respeto de sí misma y de los otros", *Ph.* 360/18 (298, 2°/1). Una vez más tenemos la coincidencia de los dos términos distinguidos antes. En efecto, bajo el concepto de un proceso "cultural" tenemos: 1) una buena "salida de sí" de la conciencia ("Entäusserung"), que llega a conjuntar ser determinado y universal; 2) el instrumento o contrapartida de esto es una doble "enajenación" ("Entfremdung"): primero, reencontrándose ella misma, la conciencia se vuelve "ajena" a su pérdida, siempre posible, en la mala exterioridad; segundo, y a la vez, el ser que ella determina y universaliza, se hace también "ajeno" a su mala inmediatez; es asumido en la dignidad espiritual de lo implícito.

[36] *Ph.* 360/34 (298, 2°/14).

[37] *Ph.* 361/15 (298, 3°/19).

[38] Históricamente este período corresponde al feudalismo que precedió a la instauración de una monarquía fuerte. Es sabido que, según Hegel, el poder político permanece incompleto y deficiente, verdaderamente no racional, en tanto que no se personaliza en el príncipe. Este, en compensación, no puede ejercer un poder conforme a lo racional sino respetando lo universal, esto es, concretamente la articulación de las diversas instancias constitucionales, de las cuales sólo es un engranaje. Toda desviación de esta posición hacia una exaltación de lo que ahora llamamos el "poder personal", sería sólo un contrasentido.

[39] *Ph.* 362/1 (299, 2°/6).

[40] *Ph.* 362/3 (299, 2°/7).

[41] "Sprache und Arbeit", *Ph.* 229/14 (186, 2°/8). "Rede und Tat", *Ph.* 489/25 (407, 4°/10). "Das Sprechen", *PH.* 88/40 (70/31). "Arbeit", *Ph.* 148/34 ss. (120, 1°/4 ss.).

[42] *Ph.* 362/23 (300/5). Nótese que una vez más el movimiento de la verdad así expresado es calificado por Hegel de "Entfremdung": *Ph.* 362/16 (299, 3°/1). Ya he mencionado una de las razones: toda

externalización supone e implica una doble imbricación con la categoría de lo "fremd"(por el lado de la abstracción inicial del sujeto, y por el de su expresión primera en la exterioridad sin aclarar del ser determinado. Otra razón es que el lenguaje no encuentra de modo inmediato su propia verdad y no exorciza sino poco a poco las malas formas de su decir todavía inmediato.

Tal vez éste sea el lugar para proponer una reflexión sobre un punto que confieso no tener aún del todo claro: en las palabras "Entfremdung"/"Entäusserung" ¿no hay que prestar una atención muy especial al significado del prefijo, pues el espíritu se *des*-hace, se *des*-embaraza de una realidad abordada en un primer tiempo como "ajena" o malamente "externa" al pensamiento?

[43] "Die Staatsmacht wird erst zum Selbst begeistet": "El poder del Estado acaba de alcanzar el nivel espiritual del Sí mismo"; (*Ph.* 364/28: 301, 2°/24) todavía no se ha igualado con lo que acaba de ser hecho; no es aún, por tanto, Sí mismo en cuanto tal.

[44] *Ph.* 365/24 (302, 1°/29).

[45] *Ph.* 367/37 (304, 3°/3).

[46] *Ph.* 367/37 (304, 3°/3).

[47] *Ph.* 368/25 (305/5).

[48] *Ph.* 369/5 (305, 3°/1). Es ésta, como he dicho, una de las diferencias entre esta figura y la de Dominación y Servidumbre: la conciencia "vil" no es la verdad de la conciencia "noble", como lo es el esclavo a través de la conversión del "sentido ajeno" en "sentido propio"; aquí los dos individuos en cuestión son condenados y no hay solución a este mundo de no ser el abandono de los principios en que se apoya.

[49] *Ph.* 370/26 (306, 2°/18). Hegel añade: esta consciencia de sí es "la igualdad del juicio idéntico, en el que una y la misma personalidad es tanto sujeto como predicado. Pero este juicio idéntico es al mismo tiempo el juicio infinito, pues esta personalidad está absolutamente escindida y sujeto y predicado son pura y simplemente *entes neutros*, que nada tienen que ver uno con otro, sin unidad necesaria, hasta el punto de que cada uno es el poder de una personalidad propia". Cuando digo: *Yo soy este dinero*, igualo banalmente (juicio idéntico) dos términos que de hecho son inconmensurables (juicio infinito), lo que es el colmo de lo ilógico e irracional.

[50] Estos momentos son: "las esencias efectivas del poder y la riqueza", "sus *conceptos* determinados: lo bueno y lo malo", o "la conciencia del bien y del mal, la conciencia noble y la conciencia vil". *Ph.* 371/11 (307, 2°/3).

[51] *Ph.* 371/40 (307, 2°/27).

[52] *Ph.* 372/25 (308, 2°).

[53] *Ph.* 375/8 (309/2) [Subrayado de J.-P. L.]

[54] *Ph.* 375/2-8 (310, 2°/9-15).

[55] *Ph.* 413/37 (343/8).

Notas del Capítulo IX

[1] Sin duda no hay punto más debatido entre los intérpretes de la obra, desde la ruidosa oposición entre hegelianos de izquierda y hegelianos de derecha. Hegel ¿es ante todo un pensador religioso? ¿O en cambio ha desplegado una perspectiva fundamentalmente atea, o que conduce directamente al ateismo? Se combate aquí y allí por estos bastiones extremos muy a menudo en función de aprioris ideológicos.

A este respecto no digo que el problema sea simple, sino que cabe aclararlo mucho, si se vuelve a la lectura de los textos. He mencionado algunas de sus aporías fundamentales en una comunicación al coloquio de la *Société Ligérienne de Philosophie* que tuvo lugar en Tours los días 19, 20 y 21 de mayo de 1978 sobre "Dios y la Historia". Este texto, titulado "La sursomption du temps et le vrai sens de l'historie conçue: comment gérer cet héritage hegelien? ", apareció por primera vez en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo 1979.

[2] Cf. *supra*, capítulo III, particularmente pp. 67 ss.

[3] Cf. *supra*, pp. 77-78 y p. 177.

[4] Como me· lo reprocha Maurice Clavel. He mencionado este punto en *Dieu aujourd'hui*, Desclée, 1977, p. 47, n. 34.

[5] Y se ve que estos pasajes tienen una relación directa —en el plano del análisis o de la anticipación próxima— con tres figuras notables, que servirán en el Saber absoluto para recapitular la totalidad de la obra en su contenido significante: Juicio infinito, Utilidad, Conciencia moral.

[6] Título y contenido del próximo capítulo. Por lo demás veremos que la "oposición" de que aquí se trata, no entraña de ninguna manera una relación de exclusión sino por el contrario la integración en el segundo término de elementos que Hegel, al comienzo de la Religión manifiesta, entenderá como "presupuestos".

[7] *Ph.* 149/34 (120, 2°/20). Ph. 171/31 (139/4); 175/27 (143, 1°/19); 176/7 (143, 2°/8); 176/23 (144, 2°/1); 176/34 (144, 2°/11); 178/14 (145, 2°/1); 180/27 (147, 2°/15); 180/30 (147, 3°/2).

[8] *Ph.* 151/28 (122/6).

[9] Se trata aquí de la primera mención desarrollada de la asunción necesaria de la representación en el concepto, *Ph.* 152/2 (122/10). Volveremos a encontrar esta cuestión más adelante, cuando nos sea preciso comprender el "paso" de la religión a la filosofía.

[10] Tal es el título del primer desarrollo de la sección Consciencia de sí, *Ph.* 141 (113). El término vuelve a aparecer ya en las primeras líneas del segundo desarrollo, que ahora nos ocupa: *Ph.* 151/5, /17, /21 (121, 2°/1, /11 s., /15). He subrayado antes el significado totalmente positivo de este término en la sistemática hegeliana; véase *supra*, p. 177.

[11] *Ph.* 151/22 (122/1).

[12] *Ph.* 152/22 (122/27).

[13] *Ph.* 151/17-28 (121, 2°/11 - 122/6).

[14] *Ph.* 152/28 (122/32).

[15] *Ph.* 153/18 (123/16).

[16] *Ph.* 154/37 (124, 3°/1).

[17] *Ph.* 68/30-36 (55/9-15).

[18] *Ph.* 67/17 (54, 3°/16). En su opúsculo de 1802 titulado *Verhältniss des Skeptizizmus zur Philosophie*, Hegel opone el escepticismo de los modernos (como Schulze), limitado e insignificante, al escepticismo antiguo, que por su radicalismo representaba una vía de acceso privilegiada a la racionalidad auténtica.

[19] Cf. *supra*, p. 146.

[20] *Ph.* 153/24 (123/21).

[21] Así Wolfgang Pannenberg, en su artículo "La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel", en: *Archives de Philosophie*, oct.-dic. 1970, pp. 760-761.

[22] El término "reconciliación" interviene varias veces precisamente en el curso de esta figura y desde su comienzo; señala la espera —y la realidad ya presente— de este funcionamiento de la totalidad en tensión. *Ph.* 159/4 (128, 2°/6); 160/37 (130/1); 163/11 (132/9).

[23] W. Pannenberg, *loc. cit.*

[24] *Ibíd.*

[25] *Ph.* 158/37 (128, 2°/1).

[26] *Ph.* 159/5 (128, 2°/7).

[27] *Ph.* 159/7 (128, 2°/9).

[28] *Ph.* 159/18, /25 (128, 3°/6, /12).

[29] *Ph.* 159/32 (128, 3°/18).

[30] *Ph.* 159/32 (128, 3°/19).

[31] *Ph.* 159/39 (129, 2°/1).

[32] *Ph.* 158/29 (128/1).

[33] *Ph.* 160/14 (129, 3°/1).

[34] *Ph.* 160/22 (129, 3°/8).

[35] *Ph.* 161/1-14 (130/5 - 20).

[36] *Ph.* 161/15 (130/20).

[37] *Ph.* 160/26 (129, 3°/11).

[38] Uno de los lugares de esta problemática será entonces evidentemente el análisis de los diferentes tipos de relación que el individuo creyente, en el caso del cristianismo, es capaz de entablar con la persona del Cristo —lo inmutable que ha tomado figura—; pero ya he dicho que esta situación se refería más ampliamente a todas las actitudes que puede adoptar una conciencia frente a las singularizaciones de la esencia absoluta: problema de la imagen, de la representación.

[39] Principio actuante por todas partes en la *Fenomenología*, que precisamente asegura la coherencia de la experiencia: la conciencia, para avanzar en su experiencia, debe acordarse de su génesis, *esto es*, de los puntos seguros que la constituyen en verdad y que ella debe imperativamente respetar en toda búsqueda de significado. Aquí no es difícil reconocer en estos tres momentos una herencia próxima de los aspectos que se encarnaron a) en la conciencia del amo, b) en la del esclavo, c) en su unidad y común sobresunción: la conciencia *pensante*.

[40] *Ph.* 163/22-28 (132, 2°/1-6).

[41] *Ph.* 164/24 (133/10). Alusión a las cruzadas.

[42] *Ph.* 164/34 (133/19).

[43] *Ph.* 165/6 (133, 2°/11).

[44] *Ph.* 165/26 (134, 2°/4). El texto muestra aquí con claridad que desborda el caso de la figura de Cristo para tomar en cuenta la universalidad de la relación que la conciencia entabla en su actuar con un universo por entero asumido en la sacralidad. Se sitúa entonces en el horizonte del análisis lo que el cristianismo pretende encerrar en la doctrina de la eucaristía, así como la visión espiritual y mística que dice y asume el mundo en tanto que figura y expresión de lo absoluto.

[45] *Ph.* 168/3 (136/2). Cf. las líneas precedentes.

[46] *Ph.* 168/36 (136, 3°/15).

[47] *Ph.* 169/5 (136, 4°/3).

[48] *Ph.* 170/14 (137, 4°/5).

[49] *Ph.* 170/32 (138, 2°/3).

[50] *Ph.* 171/31 (139/5).

[51] Para ello remito a mi obra *Structures et Mouvement dialectique*.., paralelos n° 59, 86; 143; 175; 212, 215, pp. 281 ss, con las referencias correspondientes en el cuerpo del texto.

[52] *Ph.* 346/26 y 462/25 (286, 2°/3 y 383, 3°/10).

[53] *Ph.* 377/29 (312, 2°/3).

[54] *Ph.* 533/31 (444, 2°/1). Son las dos figuras estudiadas en las dos partes del presente capítulo; su conjunción, como se ve, constituirá el contenido de la revelación del absoluto.

[55] *Ph.* 534/2 (444, 2°/11).

[56] La "conciencia desgraciada", es presentada unas páginas antes como antítesis y complemento de la "conciencia feliz", que señaló al final de la Religión del arte (figura de la Comedia) la compenetración ya perfecta entre la conciencia y su mundo. Cabe decir en este sentido que la conciencia desgraciada es una conciencia que camina hacia su "felicidad"; ésta se impone en cuanto consigue superar su oposición con la conciencia creyente (movimiento de recíproca sobresunción entre la certeza y la sustancia); tal reconciliación, que culmina en la conciencia de la comunidad (religión manifiesta) estaba ya presupuesta en la conciencia feliz de la comedia.

[57] Cf. *supra*, pp. 188-189.

[58] De hecho la fe de que se trata construye la objetividad de su mundo suprasensible sobre las ruinas de una historia que finge despreciar y tener en nada; pero a Hegel no le es difícil mostrar que esta apariencia deja intacto un conservadurismo social, representante de una petrificación totalmente "*positiva*" de las estructuras relacionales que obran en la historia.

[59] Esta *reine Einsicht*, según Hegel, es la efectividad histórica de lo prometido en la razón; y es que la intelección pura "no sólo es la certeza que tiene la razón consciente de sí de ser toda verdad, sino que *sabe* que lo es" *Ph.* 382/13 (316, 3°/7). Para hablar de ello, utilizando la misma traducción de Hyppolite [y Roces (J.M.R.)]: la "intelección", que por su etimología dice en efecto algo de esta *Ein-sicht*, vista que penetra las cosas hasta su interior. Recientemente el P. Dubarle ha propuesto traducir este término por "lucidez"; sugestión muy interesante, aunque impondría una palabra que da cuenta de una cualidad, mientras que *Einsicht* designa una acción (Dominique Dubarle, *De la Foi au Savoir selon la Phénoménologie de l'Esprit* en: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1975, p. 27).

[60] *Ph.* 377/19 (312/23).

[61] *Ph.* 377/22 (312/26). Desde la última subsección de la Consciencia de sí sabemos que el "pensamiento" es la identidad manifestada de interior y exterior, la *libertad* de la expresión de lo interior *como exterior*. Aquí es donde se articula la diferencia entre concepto y representación.

[62] *Ph.* 377/25 (312/28). Cf. *Ph.* 350/22 (289, 2°/11).

[63] No olvido que esta última conciencia, esencialmente negativa y aniquiladora, no es capaz, estrictamente hablando, de "establecer" nada; pero va a intentarlo, simplemente para ejercer su derecho

contra la positividad masiva de la fe. Aquí se origina la ambigüedad del combate que se entabla: la conciencia filosófica no podría triunfar sobre la otra más que tomando prestadas sus armas y saboteándolas; pero, incapaz de construir nada, se verá constreñida a esperar su salvación de la consciencia creyente misma, que a su vez deberá encontrar su realización consistiendo su propia derrota.

[64] La relación de Hegel con el siglo XVIII francés es compleja; es cierto que Hegel criticó a menudo la impotencia de la filosofía de entonces para levantar un mundo que se mantuviera en pie, y que saludó la Revolución francesa como un paso liberador—aunque viciado en su principio— a la efectividad. Pero conservó una gran estimación por ese espíritu corrosivo sin el cual no hay libertad. Tal fue, por ejemplo, la razón de su acuerdo y desacuerdo con Victor Cousin, cuyo entusiasmo "revolucionario" se mezclaba en plena inconsecuencia con una aversión por el espíritu de la *Aufklärung*. Testimonio de ello, el recuerdo de Cousin después de su primer encuentro en 1817: "Me es imposible no recordar la poca estimación que me mostró el Sr. Hegel, cuando le dije mi designio de combatir la filosofía del siglo XVIII. No comenzamos a entendernos y a gustarnos sino hablando de la Revolución francesa y de la monarquía constitucional" (*Souvenirs d'Allemagne*, en: *Etudes Litteraires*, tercera ed., Didier, 1857, p. 179.

[65] Estos primeros desarrollos, anunciados en *Ph.* 380/4 (314, 2°/1) no pueden delimitarse fácilmente, porque se sobreponen a otras divisiones más aparentes. Por comodidad indico, pues, aquí los "incipit" de cada una de las articulaciones:

A) *La fe: Ph.* 380/10 (314, 3°/1);
   (1) de suyo y para sí: *ibid.*;
   (2) en su relación con el mundo efectivo: *Ph.* 381/7 (315, 4°/1);
   (3) en su nexo con la intelección dentro de la pura conciencia: *Ph.* 381/34 (316/9);

B) *La pura intelección: Ph.* 382/1 (316, 2°/3);
   (1) de suyo y para sí: *Ph.* 382/6 (316, 3°/1).
   (2) en su referencia al mundo efectivo: *Ph.* 383/31 (317, 2°/4);
   (3) en su nexo con la fe dentro de la pura conciencia: *Ph.* 385/2 (318, 3°/2).

[66] *Ph.* 381/39 (316, 2°/1).

[67] *Ph.* 385/2 (318, 3°/1).

[68] *Ph.* 385/34 (319, 2°/5). Cf. *Ph.* 387/7 (320, 4°/1). Hegel quiere decir que la pura intelección y la fe son una sola y misma cosa bajo el aspecto de la pretensión que tiene la segunda de penetrar y determinar al pueblo. La filosofía reclama con toda justicia este derecho, que la religión se esforzaba por confiscar en su exclusivo provecho.

[69] *Ph.* 388/18 (321, 2°/1).

[70] *Ph.* 390/15 (323, 2°/3); 390/1 (323, 1°/4).

[71] *Ph.* 390/1 (323, 1°/4).

[72] *Ph.* 389/25 (322, 3°/15). Sigue sin superar la ambigüedad por la que en toda esta parte de la obra, la exterioridad buscada (la objetividad verdadera) se presenta primero como ajena (como fuente de enajenación). El resultado de la presente experiencia será exorcizar semejante dualismo.

[73] *Ph.* 389/30 (322, 3°/20).

[74] *Ph.* 389/33 (322, 3°/22).

[75] *Ph.* 389/37 (323/1).

[76] "Das *absolute Wesen*", el Ser absoluto.

[77] *Ph.* 392/32 (325, 2°/3). De nuevo, dada la relativa complejidad redaccional de todo el pasaje, doy aquí las articulaciones:

A. Relación entre la fe y la 'Aufklärung' "en general", *Ph.* 390/13 (323, 2°/1);
B. Relación con la 'Aufklärung' de los diferentes momentos de la fe: *Ph.* 392/29 (325, 2°/1);
I. Comportamiento *negativo* de la intelección pura:
   (1) frente a la esencia absoluta: *Ph.* 393/1 (325, 3°/1);
   (2) frente al fundamento de la fe: *Ph.* 394/2 (326, 3°/1);
   (3) frente al culto: *Ph.* 395/17 (327, 2°/1);
II. Realidad *positiva* de la pura intelección: *Ph.* 396/40 (329/2);
   (1) su saber de la esencia absoluta: *Ph.* 397/9 (329/9);
   (2) su saber de sí misma como singularidad: *Ph.* 397/26 (329, 2°/1);
   (3) nexo entre estos dos saberes: efectividad sensible y cosa en sí: *Ph.* 398/15 (330, 2°/1).

[78] *Ph.* 390/28 (323, 2°/14); 391/13 y /28 (324/11 y /25); 393/38 (326, 2°/9). Para Hegel, el recurso a un "también" puramente yuxtapositivo es siempre signo de una ausencia de pensamiento, el rechazo o la impotencia frente a la tarea especulativa que consiste en articular exactamente los diferentes momentos de una totalidad.

[79] *Ph.* 406/9 (336, 3°/11).

[80] *Ph.* 398/15 (330, 2°/1).

[81] *Ph.* 399/7 (330, 3°/3).

[82] *Ph.* 400/12 (331, 2°/6).

[83] Esta nueva fase del combate se desarrolla siguiendo las mismas divisiones que jalonaron el primer asalto (cf. *supra*, nota 77):
   (1) sobre el nexo con la esencia absoluta: *Ph.* 402/31 (334, 1°/1);

(2) sobre la encarnación histórica y los fundamentos del saber: *Ph.* 404/6 (335, 2°/1);
(3) sobre la operación de la fe —culto y ascesis—: *Ph.* 404/23 (335, 3°/1).

[84] *Ph.* 411/12 (341/2).

[85] Las articulaciones de este movimiento perfectamente claro, anunciadas en *Ph.* 411/9-10 (341/1), se desarrollan en su rigor lógico durante el párrafo siguiente.

[86] *Ph.* 413/36 (343/7).

[87] *Ph.* 412/4 y /8 (341/28 y /32).

[88] *Ph.* 412/17 (341/40). Volverá esta problemática, relacionada con los momentos correspondientes de la figura del Mundo ético y de la Conciencia moral en el texto que recapitula los tres Sí mismo del Espíritu: *Ph.* 445/33 (369, 2°/1).

[89] Esta nueva figura, ordenada con un (c), está ordenada correlativamente con las del "Mundo del Espíritu enajenado" (a) y de la "Aufklärung" (b). Pero de hecho escapa ya al dualismo característico de esos desarrollos. Si se encuentra donde está y no al comienzo de la subsección siguiente, es porque la unidad que profesa todavía no representa más que un error, una reducción sin salida. Por esta razón sigue haciendo el juego de los sistemas dualistas.

Notas del Capítulo X

[1] *Ph.* 472/36 (II 200/6).

[2] Cf. mi artículo en *Hegel-Studien* referido *supra*, p. 28, n° 5.

[3] *Ph.* 64/16 (51, final).

[4] Carta n° 169 (*Werke*, VI, 316).

[5] Hay que repetir que esta convicción no tiene más que un valor de hipótesis. Lo que la autentificará o la debilitará, es precisamente su eficacia eventual frente a la constitución de una relación de conocimiento "entre tí y mí".

[6] *Ph.* 474/39 (396, 3°/1).

[7] *Ph.* 475/15 (396, 3°/14).

[8] *Ph.* 475/16 (396, 3°/15).

[9] *Ph.* 475/17-20 (396, 3°/16-18).

[10] *Ph.*475/21 (396, 4°/1).

[11] Considerados respectivamente en las secciones Espíritu y Religión.

[12] La efectividad *del Espíritu.*

[13] El Espíritu.

[14] *Ph.* 475/29 (397/2).

[15] En la religión.

[16] *Ph* 475/36 (397/8).

[17] *Ph.* 476/2 (397/13).

[18] La figura *del Espíritu.*

[19] *Ph.* 476/5 (397/16).

[20] Se trata por supuesto de la conciencia *del Espíritu.*

[21] *Ph.* 476/8 (397/18).

[22] Aquí tengo que cantar la palinodia respecto a una observación de mi libro *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (p. 174). Había intentado allí justificar la traducción de "offenbare Religion" por la lexis francesa "religion manifestée" (religión manifestada). Hoy me parece evidente que hay que atenerse al sentido directo y obvio: "religión manifiesta". El asunto tiene tal vez más importancia de lo que parece: el participio pasado privilegiaba más de lo razonable el movimiento de una revelación libre, mientras que la expresión hegeliana considera esencialmente un estado terminal: el de una religión (cualquiera sea su origen, "manifestada" o no) que se encuentra por fin libre de sus primeras oscuridades, clara, abierta a todos, *manifiesta.*

[23] *Ph.* 161/9 y 350/19 (130, 2º/13 y 289, 2º/8).

[24] Sin duda por esto la conciencia desgraciada, al comienzo del desarrollo dedicado a la Religión manifiesta, aparece hasta cierto punto recapitulando todas las formas anteriores del espíritu religioso. Volveremos a encontrar este punto pronto, en el apartado 3.

[25] La justeza de este movimiento de conjunto de las dos primeras subsecciones podría quedar confirmado recordando los paralelos estructurales que relacionan 1) la "Religión natural", por una parte con la Conciencia, por otra con cada uno de los primeros tiempos de las secciones anteriores —esto es, con los puntos en que el Espíritu cognoscente se aparece a él mismo bajo las especies de una *cosa* o de una exterioridad objetiva—; y 2) la "Religión del arte", primero con la Consciencia de sí y, segundo, con todos los segundos tiempos de cada una de las secciones anteriores —esto es, con los pasajes en que el Espíritu aparece como un Yo, es decir, como interioridad subjetiva—. En esta línea la "Religión manifiesta", que responde a la razón y al Espíritu al mismo tiempo que a los terceros momentos de cada una de las secciones precedentes, dirá la unidad en proceso de todo lo interior y todo lo exterior. Cf. *Structures et Mouvement dialectique...*, pp. 158-161 (sobre todo 158-159).

[26] *Ph.* 521/8-14 (433, 3°/5-434/1).

[27] *Ph.* 521/18 (434/4). No es éste lugar para insistir en el paralelismo que Hegel señala entonces entre las figuras de la Religión del Arte y la forma histórica correspondiente que se ha dado a conocer en el Estado de Derecho. He estudiado despacio en otro lugar el significado absolutamente capital de este acercamiento junto con las distorsiones estructurales que conlleva. La manera en que Hegel hace coincidir según sus nudos significantes el movimiento del Espíritu en su conciencia y el del Espíritu en su consciencia de sí, prepara directamente para entender el "saber absoluto", que nace de la sobresunción de la historia por la religión y viceversa. Cf. *Structures et Mouvement dialectique...*, pp. 167 s.

[28] *Ph.* 522/16 (434, 2°/19).

[29] *Ph.* 523/7 y /14 (435, 2°/9 y 3°/5).

[30] *Ph.* 523/19 (435, 3°/9).

[31] *Ph.* 523/21 (435, 3°/10).

[32] *Ph.* 523/22 (435, 3°/10).

[33] *Ph.* 523/23 (435, 3°/11).

[34] *Ph.* 521/27 (434, 2°/4).

[35] *Ph.* 523/26 (435, 4°/1).

[36] *Ph.* 524/32 (436/24).

[37] *Ph.* 525/18 (437/3).

[38] *Ph.* 525/29 (437, 2°/6).

[39] *Ph.* 525/21 (437/5).

[40] "Schwärmerei", *Ph.* 526/21 (438/3) ["fantasía"; más preciso me parece "exaltación" o, como se decía en el s. XVIII "entusiasmo". J.M.R.]). Es sabido que este término califica para Hegel de manera muy particular el rechazo de la razón y del concepto que proliferaban en los medios pietistas y antiintelectuales de comienzos del siglo XIX, especialmente en torno a Swedenborg. Cf. *Ph.* 57/31 (47, 1°/10).

[41] *Ph.* 525/34 (437, 2°/10).

[42] *Ph.* 525/36 (437, 2°/11).

[43] *Ph.* 525/37 (437, 2°/12).

[44] *Ph.* 525/39 (437, 2°/13).

[45] *Ph.* 526/35 (438, 2°/3).

[46] *Ph.* 527/3 (438, 2°/10).

[47] Tendremos que recordarlo, cuando se trate de comprender el significado del "saber absoluto".

[48] *Ph.* 527/7 (438, 2°/13). Es obvio que aquí hay que poner el acento sobre "*seiend*" ["que es"]: la necesidad pertenece al orden de la inmediatez del ser, de esa "inmediatez" que Hegel acaba de llamar muy brutalmente "objeto vacío de la conciencia sensible", *Ph.* 527/3 (438, 2°/10).

[49] *Ph.* 527/10 (438, 2°/15).

[50] *Ph.* 527/12 (438, 2°/17).

[51] Así lo muestra de modo excelente el estudio de Gwendoline Jarczyk sobre *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, cf. *supra*, p. 258, nota 26.

[52] *Ph.* 527/20 (438, 3°/1). Los tres verbos aquí subrayados por Hegel son los utilizados por san Juan en su primera Epístola (1,1) para expresar la realidad concreta de la encarnación. Se me ha reprochado decir que Hegel considera aquí la figura de Cristo, cuando su nombre no se pronuncia; no resisto a la tentación de reproducir aquí, pese a su longitud, el texto de un exegeta que, a propósito de un procedimiento de escritura de la Biblia totalmente análogo, da una explicación que en mi opinión puede aplicarse de maravilla al texto de Hegel:

"El relato de las acciones de la Sabiduría desde el comienzo hasta el Exodo, en el capítulo 10, sigue el orden de los personajes de la historia: Adán, Caín, Noé, las Naciones y Babel, Abraham, Lot y su mujer, Jacob y Esaú, Labán, José, todo Israel en Egipto, Moisés. Pero no figura ninguno de estos nombres; corresponde al lector adivinarlos tras "el padre del mundo", "el pecador colérico", "el justo sobre un madero sin valor", "las Naciones unánimes en su perversidad" y otras expresiones generalizadoras. Se trata de un procedimiento de valor expresivo, que alinea definiciones de un tipo bastante cercano a las de nuestros crucigramas, hechas para dar cierto trabajo al lector. Este ejercicio pertenece al arte sapiencial de leer un enigma; el salmo 78 llama con este nombre globalmente a todos los hechos del pasado, porque invita a descubrir lo que oculta la exposición de su escenario: ¡no hay *ninguna* sabiduría en conocerlos, si no se interpretan! Aquí el efecto estilístico corresponde a este efecto de búsqueda y obliga al lector. Pero interpretar es extender el hecho más allá de sus actores del momento; hay que hacer un esfuerzo por descifrar estas definiciones en que se pretende borrar toda particularidad. Tal efecto se ve reforzado por abreviaciones que reducen o suprimen los intervalos: "A causa de él (Caín) la tierra fue sumergida" (10,4). Equivale a omitir las numerosas generaciones que separan a Caín del diluvio, pero también a interpretarlas como otras tantas propagaciones de la violencia que llega finalmente al colmo, y sobre todo es acercarse a uno mismo. Otro caso: "Cuando las Naciones habían sido confundidas (Babel: confusión), ella (la Sabiduría) distinguió al justo (Abraham)" (10,5). Una omisión del mismo tipo muestra que Abraham es un nuevo Noé y

subraya su relación con el mundo entero. En tal construcción se manifiesta claramente, como nunca, la importancia de la sincronía en toda memoria de los hechos" (Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament* (El uno y otro Testamento), p. 146).

De este modo la elipse del nombre eleva al rango de tipo universal la singularidad considerada. Además no habría universalidad ninguna, si se negase la singularidad en cuestión.

[53] *Ph.* 528/5-12 (439, 2°/1-7).

[54] *Ph.* 527/37 (439/8). En las líneas precedentes Hegel ha hecho una nueva alusión muy significativa a la conciencia desgraciada. Ya entonces, en efecto, la *simplicidad* alcanzada —aunque lo fuese negativamente bajo el modo de una aspiración incapaz de engendrar una reconciliación efectiva— había devuelto el razonamiento y la experiencia a las regiones de la inmediatez; así sucede también ahora que la esencia primero lejana ha afirmado que el "ser inmediato" formaba parte de la verdad de su "concepto": la *simplicidad* así lograda esta vez de modo positivo, se expresa igualmente en la inmediatez sensible. Se comprende que la conciencia desgraciada pueda ser para Hegel, como hemos recordado antes, el "puntomedio" y lugar verdadero de la última revelación.

[55] Cf. sobre todo el § que comienza en *Ph.* 528/5 (439, 2°).

[56] Así el "saber absoluto" no se realizará en su absolutez misma sino cuando haya vuelto, sin reticencias ni subterfugios —sin seguridades previas o extrínsecas— a la inmediatez totalmente contingente de la experiencia sensible.

[57] *Ph.* 529/31 (440, 2°/14).

[58] *Ph.* 529/33 (440, 2°/16).

[59] *Ph.* 529/39 (441, 1°/2).

[60] *Ph.* 530/135 (441, 1°/14 s.).

[61] *Ph.* 530/16 (441, 1°/16).

[62] *Ph.* 530/29-533/8 (441, 2° - 443, 3°).

[63] *Ph.* 531/11 (442/8).

[64] Hegel emplea aquí el verbo "aufstehen", *Ph.* 531/22-23 (442, 2°/7). Hyppolite [y Roces] habla[n] equivocadamente de "nacer"; habría que decir "alzarse" ("Auferstehung" = resurreción), lo cual se entiende bien tras este "tránsito" que fue para el hombre-Dios la experiencia de la muerte, *Ph.* 531/17 (442, 2°/3).

[65] *Ph.* 531/32 (442, 2°/15).

[66] *Ph.* 531/10 (442/7).

[67] *Ph.* 532/8 (442, 4°/3).

[68] *Ph.* 532/14 (442, 4°/7).

[69] *Ph.* 533/9-30 (443, 3°). De nuevo Hegel evoca la "conciencia desgraciada", sellando así la evidencia de su importancia propiamente capital. La opone a la "conciencia creyente" (en ésta volvemos a encontrar las dos figuras de la conciencia religiosa que hemos estudiado en el capítulo precedente) como el tiempo de la "certeza" subjetiva todavía opuesto a la objetividad de la "sustancia". El saber especulativo es el que trata de reponer la segunda en la primera, dando su lugar a ésta en la línea recta de la verdad que ella ya enfoca.

[70] *Ph.* 534/17 (444, 3°/11).

[71] *Ph.* 534/21 (444, 3°/14).

[72] *Ph.* 534/24 (444, 3°/16).

[73] *Ph.* 534/26 (444, 3°/17).

[74] *Ph.* 535/14 (445, 3°/10).

[75] *Ph.* 536/23 (446, 3°/3).

[76] *Ph.* 536/12-14 (446, 2°/12 s.).

[77] *Ph.* 536/19 (446, 2°/18). Evidentemente en todo este pasaje el "pensamiento" es entendido según el orden de cierta abstracción interior y no según la concreción conceptual que designa ordinariamente en Hegel. A este respecto, como siempre en casos semejantes, el "solamente" se muestra aquí muy significativo.

[78] *Ph.* 536/25 (II 276/1).

[79] *Ph.* 536/28 (II 276/4).

[80] Francis Guibal ha subrayado con razón en la obra antes citada que Hegel reduce aquí la gama de exposiciones y teorías que tienen curso legal en la Iglesia. De hecho esta exposición se atiene a una de las teologías posibles y no forzosamente a la mejor.

[81] Se sabe que en este punto Hegel es deudor de Jacob Boehme. Es obvio que en una exposición equilibrada de la doctrina cristiana este aspecto no podría estar desarrollado de manera tan desproporcionada.

[82] *Ph.* 540/22 (450/9).

[83] *Ph.* 540/39 (450/22).

[84] *Ph.* 540/30 y /34 (450/16 y /19).

[85] *Ph.* 543/9 (452/18).

[86] Identidad del ser y la nada, o de la inmediatez del Ser y la mediación que realiza la Esencia.

[87] *Ph.* 547/16 (455, 3°).

Notas del Capítulo XI

[1] *Ph.* 556/15 (466, 3°/1).

[2] *Ph.* 11/28 (8, 2°/22).

[3] *Ph.* 11/14 (8, 2°/11).

[4] Otto Poeggeler, "Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit? ", *Archives de Philosophie*, abril-junio 1966, pp. 189-236.

[5] Gwendoline Jarczyk y yo hemos observado en otro lugar que este término "absoluto" connota siempre el primer tiempo de los diferentes procesos dialécticos —tiempo de "pureza" o de "abstracción"—. Significa, en efecto, que todas las cosas están efectivamente presentes en la afirmación en cuestión, pero bajo un modo todavía no desarrollado, todavía no efectuado. Cf. por ejemplo —nuestra traducción de *La Doctrine de l'Essence*, p. 93, n. 20.

[6] Los límites de este libro me impiden por desgracia proponer aquí un comentario yuxtalineal del texto, tal como lo he presentado varias veces en los seminarios que he dirigido sobre el conjunto de la obra -y de modo particular sobre estas últimas páginas-. Pero me permito remitir a las explicaciones ya relativamente desarrolladas que he presentado en *Structures et Mouvement dialectique...*, cap. IV de la segunda parte, y toda la tercera parte, pp. 185-263.

[7] *Archives de Philosophie*, oct.-dic. 1970, pp. 755-781.

[8] El "ser-en-sí" ("Insichsein") puede ser signo de mala cerrazón en la propia abstracción interior; pero también se requiere para que se produzca una exteriorización de verdad. En resumen expresa el cumplimiento de un "recuerdo interiorizante" (cf. el nexo entre 'Erinnerung' y 'Insichgehen') que es como la materia neutra y mínima de la decisión en que se origina el sentido: o bien cerrazón en sí, o bien recogimiento para una verdadera exteriorización.

[9] *Ph.* 547/26 (456/9). La conciencia "piadosa" ("das andächtige Bewusstsein") es una expresión tomada de la figura de la Conciencia desgraciada; designa la consciencia que se orienta "al pensar" ("an das Denken"), aunque no llega a alcanzarlo, porque la sustancia continúa presentándosele bajo la forma de una exterioridad ajena.

[10] *Ph.* 547/35 (456/15).

[11] *Ph.* 547/39 (456/19).

[12] Se trata de la conciencia.

[13] *Ph.* 548/31 (456/22).

[14] *Ph.* 548/7 (456/26).

[15] *Ph.* 548/14 (456/29).

[16] Alusión a la fe cristiana en la concepción virginal del Cristo. Se consideran pues, que esta particularidad vale también para el nacimiento del creyente a su propio actuar (la inversión de los roles del "padre" y la "madre" carece aquí de importancia).

[17] *Ph.* 548/18 (456/33).

[18] *Ph.* 548/31 (457/3).

[19] *Ph.* 548/36 (457/7).

[20] El creyente podría introducir aquí sin esfuerzo una instancia. Es cierto que el "cristianismo eclesiástico" se ha establecido la mayoría de las veces en estas perspectivas que no dan cuenta de la libertad; pero no ha dejado de cuestionarse a sí mismo en este punto —piénsese en la corriente mística—, y cabría considerar excesiva e injusta la perspectiva que lo encierre definitivamente en el orden de la representación. Podría decirse en particular que la concepción católica del sacramento procede precisamente de la voluntad consciente de actualizar —de "hacer presente"— en cada creyente, un pasado y un futuro que, *por ser absolutos*, se sobresumen recíprocamente en su común presencia en el presente. Pero sin duda es mejor seguir hasta el final la perspectiva hegeliana; otra cosa es el derecho a pensar que este paso a la filosofía, exigido por la plenitud de contenido cuya promesa lleva la religión, pueda ser interpretado y vivido como una actualización *de esta misma religión*.

[21] Séame permitido de nuevo remitir al lector a los textos donde me he ocupado ya, de manera más o menos parcial, del punto ahora en discusión. Especialmente *supra*, el cap. III, sobre "Las grandes articulaciones de la obra", pp. 59-80; el cap. IV de la segunda parte de *Structures et Mouvement dialectique...*, pp. 185 ss.; en *Hegel-Studien*, el artículo cuya referido *supra*, p. 28, nº 5.

[22] Las mismas que Hyppolite indica en su traducción, siguiendo la edición del centenario.

[23] Menciono aquí sin más comentario el resultado de los análisis realizados antes, cuando se trató de determinar las grandes articulaciones de la obra, cap. III, pp. 67 ss.

[24] *Ph.* 553/5 (464, 2º).

[25] *Ph.* 476/14 (397, 2º/1); 549/11 (461, 1º/7); etc. He justificado ampliamente en su lugar esta interpretación de las verdaderas estructuras de la obra; sólo ella permite dar cuenta tanto de la Introducción a la sección Religión como de las afirmaciones clarísimas de esta primera parte del saber absoluto.

[26] Cf. final del cap. VII, pp. 171-172.

[27] Este término "figuraciones" ("Gestaltungen") designa, recordémoslo, lo que llamo comúnmente "secciones".

[28] Véase por ejemplo *Ph.* 521/23 (434, 2°).

[29] *Ph.* 553/24 (464, 3°/1).

[30] La forma del representar.

[31] Esto es, al Espíritu en su conciencia: las cuatro primeras secciones.

[32] *Ph.* 549/8 (461, 1°/5). Las "figuraciones de esta consciencia" son las secciones (Conciencia, Consciencia de sí, Razón, Espíritu) que constituyen la primera totalización parcial de la obra, la que concierne al "Espíritu en su conciencia".

[33] Cf. *supra*, n. 29.

[34] La forma conveniente, adecuada.

[35] *Ph.* 550/38 (463, 2°/2).

[36] En la reconciliación religiosa, por el contrario lo fueron a partir de la unidad de la consciencia de sí del Espíritu absoluto.

[37] Se trata del objeto.

[38] *Ph.* 550/15 (462/2). No hablo aquí del final de este segundo párrafo, que trata por anticipado de las relaciones entre *Fenomenología* y *Lógica*, tal como serán abordadas en la tercera parte del Saber absoluto.

[39] *Juicio infinito: Ph.* 550/41 (462, 2°/3). *Utilidad: Ph.* 551/19 (462, 3°/1). *Consciencia de sí moral: Ph.* 551/37 (463, 2°/1).

[40] *Ph.* 552/14 (463, 3°).

[41] *Ph.* 552/40 (464/5). El "saber", postulado como el elemento unificador de estos tres momentos, penetra, por tanto, cada uno de ellos (*Ph.* 552/35 y 37: 464/2), a partir de la plenitud que adquiere en el tercero (*Ph.* 552/41 y 22: 464/5 s., 463, 3°/8). Por lo demás la mención del principio fichteano "Ich = Ich" no es aquí accidental; como ya he dicho, acentúa, en su plenitud formal, cada una de las partes principales de la obra, y se podría resumir todo el trazado de ésta, diciendo que lo que Hegel hace es mostrar, a propósito de cada una de estas apariciones, que es preciso llenar de contenido esa forma perfecta (bien situada en su aparición histórica específica en *Ph.* 560/12: 470/6): 1) por primera vez, al nivel del Espíritu del mundo o del Espíritu en su conciencia (cf. el caso presente, y también *Ph.* 472/26; 392/18); 2) por segunda vez, en el plano del Espíritu absoluto o del Espíritu en su consciencia de sí (*Ph.* 546/22: 455/13). Una nueva prueba, si fuera necesaria, de la pertinencia y validez de las estructuras redaccionales en que se apoya mi interpretación de conjunto.

[42] Se trata aquí, como es evidente, de la última forma de la figura religiosa: la consciencia de sí de la comunidad, en cuanto recoge

en ella la universalidad del contenido espiritual, de que daba testimonio la figura del mediador.

[43] *Ph.* 553/34 (464, 3°/9).

[44] Por el lado de la Religión; está allí "presente" ("vorhanden" = dado) bajo una forma representativa.

[45] En el movimiento del Espíritu *como conciencia*, esto es, er el curso de las cuatro primeras secciones.

[46] *Ph.* 553/38 (464, 3°/12).

[47] Se trata del concepto.

[48] *Ph.* 554/1 (464, 3°/15).

[49] La única necesidad es que la figura en cuestión pertenece al conjunto constituido por el Espíritu en su conciencia. A lo cual hay que añadir que sabemos que la Conciencia moral contiene en ella el sentido de las dos figuras anteriores: el Juicio infinito y la Utilidad.

[50] La justificación procede al contrario de la continuación del texto: cf. el "nämlich" ("en efecto") con el que se inicia la frase siguiente.

[51] *Ph.* 551/41 (463, 2°/4).

[52] *Ph.* 463/20 (384, 2°/4).

[53] *Ph.* 554/13 (465/8).

[54] *Ph.* 554/26 (465, 2°/3). Recordemos que el Sí mismo no es sino el Yo que acepta desplegarse reflexivamente en su propio proceso de objetivación y externalización.

[55] *Ph.* 554/30 (465, 2°/6).

[56] *Ph.* 458/9 (380, 2°/1) y *passim*.

[57] Se trata de la "figura del Espíritu actuante" al término de la sección Espíritu; ella es pues la que sin duda recibe todo el peso de la revelación religiosa.

[58] Este "concepto simple" que buscábamos como potencia de unificación entre las dos reconciliaciones en cuestión.

[59] *Ph.* 554/31 (465, 2°/7). Léase aquí el penúltimo párrafo de la Religión manifiesta (*Ph.* 546/32: 455, 2°); representa un comentario fascinante de lo recién expuesto. En pocas palabras, el Espíritu, para ser verdadero, debe recorrer "los tres elementos de su naturaleza": "Este movimiento a través de sí mismo constituye su efectividad" (nótese el parentesco de esta frase con la que hace del Sí mismo el sujeto de esta actualización del Espíritu absoluto). Todo el final del párrafo expresa ya por anticipado que este "recorrido" de sí mismo que hace el Espíritu, "ya se había producido cuando entramos en la Religión, a saber, como el movimiento del Espíritu cierto de sí mismo, que perdona el mal y con ello se despoja al mismo tiempo de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad"... etc. Esta conjunción de las

dos figuras, sugerida entonces, es de ahora en adelante objeto de "saber".

[60] *Ph.* 555/9 (465, 2°/23).

[61] *Ph.* 556/1 (466, 2°1).

[62] El error de la religión es precisamente atenerse aquí a la afirmación de una prevalencia del *ya* representativo e imaginario sobre el "aún no" de la historia.

[63] *Ph.* 556/15 - 561/37 (466, 3° - 471, 1°).

[64] *Ph.* 561/37 hasta el final (471, 2°).

[65] Cabe echar a buena parte el término "retorno" ("Rückkehr"), que Hegel emplea hasta en la *Lógica* para significar precisamente la unidad y la inmanencia del movimiento de la reflexión en la extraposición misma de los momentos que la componen; pero este término no es usado aquí. Y no se debería hacer creer que uno "vuelve" entonces a lo que ha abandonado; se trata de hecho de manifestar que el concepto, en el extremo de su desarrollo *es* inmanentemente concreción, "*certeza de lo inmediato*", "*conciencia sensible*" (*Ph.* 563/6: 477, 2°/5).

[66] Segunda mitad de la segunda parte: *Ph.* 559/20 - 561/36 (469, 2° - 472, 1°). Sobre este punto cf. *Structures et Mouvement dialectique...*, pp. 215 ss.

[67] Consagrada a una reflexión sobre el tiempo: *Ph.* 556/15-559/19 (466, 3° - 469, 1°), insistiendo en los tres últimos de los cinco párrafos aquí indicados.

[68] Relación con la contingencia y significado de la "historia concebida": *Ph.* 563/1 - 564/36 (472, 2° -final).

[69] Comienzo de la última parte: *Ph.* 561/37 - 562/41 (471, 2° - 472, 1°). A ello hay que añadir las consideraciones que se encuentran en *Ph.* 550/21-37 (462/8-20) y *Ph.* 556/30 - 557/9 (466, 3°-467, 2°).

[70] *La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue: comment gérer cet héritage hegelien?* Comunicación en el coloquio sobre "Dios y la Historia" organizado por la Société Ligérienne de Philosophie, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo 1979.

[71] *Ph.* 557/7 (467, 2°/12). .).

[72] *Ph.* 558/10 (468/19). Cf. *Ph.* 38/36 (31, 2°/21): el tiempo es "el concepto mismo con ser determinado". Para un comentario desarrollado de este pasaje y de las líneas siguientes, cf. el artículo citado *supra*, nota 70.

[73] *Ph.* 559/4 (469/6).

[74] Hegel habla alternativamente de borrar ("tilgen": *Ph.* 558/15: 468/23) y sobresumir ("aufheben"): *Ph.* 558/17: (468/26).

[76] *Ph.* 563/26 (472, 4°/1).

[77] *Ph.* 563/35 (473/1).

[78] *Ph.* 564/18-23 (473/21).

[79] *Ph.* 564/30 (473/30).

[80] En el pasaje central consagrado a la significación del tiempo, que no he hecho más que rozar, Hegel afirmaba ya en una fórmula que aclara ésta: el tiempo "es el puro Sí mismo *externo*, intuido, *no captado* por el Sí mismo, el concepto meramente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto sobresume su forma de tiempo, concibe la intuición y es intuición concebida y concipiente" (*Ph.* 558/15: 468/24).

[81] *Ph.* 559/15 (469/16).).

[82] Verso de Schiller al final del texto. He aquí el comentario que hace Rosenkranz en su *Hegel's Leben*, p. 211: "Del calvario de la muerte, de la enajenación más externa el Espíritu vuelve de nuevo a sí en un rejuvenecimiento eterno, y de la plenitud de ese reino espiritual espuma para él; no, por cierto, su infinitud inmediata, que está desprovista de fundamento, sino aquélla en que goza de sí como Espíritu verdadero haciendo y sufriendo".

[83] Cf. el pasaje del Prefacio que comento *supra*, pp. 244-245.

[84] *Ph.* 563/31 (II 311/30).

[85] "Der Sache nach".

[86] *Ph.* 27/38 (22, 2°/12).

[87] *Ph.* 27/34 (22, 2°/8). Cf. *Ph.* 11/28 (8, 2°/22); 14/11 (11/4); 30/7-8 (24/8).

[88] *Ph.* 27/35 (22/9).

[89] "Dies Vorhandene" = esta realidad inmediatamente presente.

[90] *Ph.* 27/19 (22/3).

[91] *Ph.* 30/19 (24, 2°/4).

[92] *Ph.* 30/37 (24, 2°/19).

[93] *Ph.* 30/25 (24, 2°/9); 28/7 (22/21).

[94] *Ph.* 28/28 (23/5). Es sabido que para Hegel la tarea de la filosofía consiste precisamente en apartar al individuo de la seducción de lo "bien conocido", de tal modo que venga a "dar el concepto" de todas las cosas: *Ph.* 66/2 (53/13); 21/15 (16, 3°/12); 17/40 y 18/25 (14, 2°/2 y /25); 42/31 (34, 2°/19); 281/1 (230/3).

[95] *Ph.* 28/13 (22, 2°/26).

[96] *Ph.* 28/10 (22, 2°/24).

[97] *Ph.* 28/37 (23, 2°/1).

[98] *Ph.* 30/35 (34, 2°/17). "Animar"—"begeisten"—: devolver al movimiento del Espíritu.

[99] *Ph.* 29/12 (23, 3°).

[100]"Dies Geschiedne". Hegel empieza a introducir aquí el registro de vocabulario que desarrollará poco después hablando de vida y muerte -de vida en y de la muerte. "Geschieden", en efecto, significa a la vez "separado" y "muerto".

[101] Evidentemente se trata de un "círculo" que representa una totalidad inmóvil y cerrada, y no del principio de desarrollo verdadero de sí mismo, de alteración de sí en la inmanencia, cuya significación positiva Hegel subraya en muchos otros lugares.

[102] *Ph.* 30/9 (24/16).

[103] *Ph.* 30/6-8 (24/14).

Notas de la Conclusión

[1] El término "pensamiento" significa ordinariamente en Hegel algo integrativo y concreto; pero a veces lo emplee en el sentido reductor que menciono aquí; entonces habla de "mero pensamiento" ("nur Gedanke").

[2] Desde luego la Idea es fundamentalmente potencia "teórica", pero incluye inmanentemente su propio proceso de efectuación; de hecho desborda la oposición posterior entre teoría y praxis.

[3] *Ph.* 556/32 (467/12); 562/13 (471, 2º/14)...

[4] Véase mis artículos "La Phénomenologie de l'Esprit comme discours systématique: Histoire, Religion et Science", *Hegel-Studien*, t. 9, pp. 131-153; y "Le Concept hegelien, identité de la mort et de la vie", *Archives de philosophie*, julio-septiembre 1970, pp. 579-604.

[5] *Ph.* 550/21 (462/8).

[6] Citado en la edición de Hoffmeister (1952), p. 578.

[7] *Ph.* 562/35 (472/10). Hegel dice también que "a cada momento abstracto de la Ciencia corresponde alguna figura del Espíritu que se manifiesta": *Ph.* 562/31 (472/7). Para ser completo, habría que tratar aquí del esfuerzo emprendido por algunos, a partir de estas afirmaciones de principio, para trazar un cuadro muy estricto de correspondencias entre esos momentos del concepto y esas figuras de la consciencia; pero para señalar que esta tarea es completamente insensata, mientras uno no se ha preguntado por los diferentes principios de organización que dirigen el desarrollo de los contenidos respectivos de la *Fenomenología* y de la *Lógica*. Sobre este punto remito a mi crítica de una de las últimas tentativas de este tipo; cf. *Bulletin de Littérature hegelienne*, en: *Archives de Philosophie*, enero-marzo 1978, ps. 126-129. Por lo demás cada vez estoy más convencido de que una eventual "sinopsis" de la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia* no

debería tomar como contenido de este último término la *Ciencia de la Lógica* sino la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. He conocido recientemente un estudio realizado por un estudiante de la Universidad Laval (Quebec), Robert Grant McRae, con consideraciones sobre este punto que encuentro convincentes. Me tomo la libertad de reproducir aquí este cuadro de correspondencias:

	appearing sciencc	*system*
I.—III.	consciousness	objetive logic
IV.	self-consciousness	subjetive logic
V.	reason	
	-the cerainty and truth of reason	the idea
	-observation of nature	philosophy of nature
	-observation of self-consciousness	subjetive spirit
VI.	spirit	objetive spirit
VII.	religion	absolute spirit
VIII.	absolute kwowing	

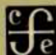
(En lo que se refiere a la correspondencia entre "Conciencia" y "Lógica objetiva", G. Jarczyk y yo hemos hecho y razonado una afirmación semejante; cf. nuestra traducción de *la Doctrine de l'Essence*, p. XXIII, n. 56; p. 195, n. 89. El único paralelismo explícito introducido por Hegel es incomprensible en cualquier otra perspectiva: *ibid*., p. 196).

[8] *Logik* I x 30 (*Lógica* 65).

Este libro se terminó de imprimir el día 30 de diciembre de 1985 en los talleres gráficos de Robles Hnos. y Asoc. S.A. de C.V., Calzada Acueducto 402-4B, 14370, México, D.F. Se tiraron 5000 ejemplares y en su composición se emplearon tipos Baskerville de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos.

G.W.F. Hegel es una clave, una inspiración del pensamiento moderno universal. En la encrucijada de una época que es la culminación de todo el pasado y en la que nace "un futuro que aún es el nuestro", como dice Labarrière, surge, se desenvuelve y trasciende con poderío una concepción filosófica, la del maestro de Jena, que se ha convertido en esencial para comprender en abstracto los fenómenos del espíritu: la economía, la política, la cultura, la religión o los valores, el poder, la historia, lo sagrado. ¿Cómo introducirse por el amplio y profundo camino de la *Fenomenología del espíritu?* ¿No hay un acceso transitable a esa radicalidad metafísica que requiere de la oscuridad formal de un lenguaje que es ya en sí un logro elevado de la expresión filosófica?

Este libro, nos señala su autor, resultado de veinte años de estudio, diez de ellos dedicados a la enseñanza del pensamiento de Hegel, trata de constituir una introducción *a (o en)* la *Fenomenología del espíritu* y al conjunto incluso de la obra del gran filósofo alemán, quien tiene en su haber el estudio sistemático de los problemas esenciales del ser, el espíritu y el devenir humanos.



ISBN-968-16-2237-5

En la portada: G.W.F. Hegel (1770-1831)

Diseño de la portada: Carlos Haces G.